

„Cea mai grandioasă scriere a Hannei Arendt... oferă noi perspective care iluminează experiența noastră mentală.“

JAMES M. ALTMAN

HANNAH ARENDT
VIAȚA SPIRITULUI

O investigație inovatoare despre cum gândim

HUMANITAS

„Merită să ne oprim asupra felului în care interpretează Hannah Arendt, în cadrul prelegerilor Gifford din 1973, apariția contemplării la greci și rolul ei în configurarea gândirii oțioase. Cum de, într-un moment al istoriei, faptul de a contempla (*theoréin*) a putut deveni superior faptului de *a face* ceva (*prâttein*)? Răspunsul Hannei Arendt e neașteptat: vechii greci și-au trăit în permanență condiția de muritori în concurență cu zeii. S-au «frecat» de nemurirea lor, au crezut, cu o vorbă a lui Platon (*Timaios*, 90 c), că pot obține «nemurirea în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană». Au tânjit, fie și sub forma unor surogate, după *athanatízein*, după «faptul de a deveni nemuritor». Dar ce anume din natura divină putea fi imitat? Cum de putea fi găsit un punct de inserție al nemuririi în condiția unui muritor? Ce anume făceau în fond zeii, nemuritori fiind, care ar fi putut fi făcut și de oameni? Răspunsul Hannei Arendt merge în două direcții diferite: faima ca pomenire perpetuă; gândirea e capitalul nostru de nemurire."

GABRIEL LIICEANU

VIAȚA SPIRITULUI

Hannah Arendt s-a născut la Hanovra în 14 octombrie 1906. În 1924 s-a înscris la Universitatea din Marburg pentru a studia teologia, dar a sfârșit prin a-și lua doctoratul în filozofie la Heidelberg (1929), după ce studiase cu Heidegger, Husserl și Jaspers. A fost arestată de Gestapo în 1933, a reușit să scape și s-a refugiat în Franța. În 1941 a ajuns în SUA, unde inițial a scris pentru ziarul de limbă germană *Aufbau* și a lucrat la Editura Schocken Books, ocupând în același timp poziții-cheie în diverse organizații evreiești. A fost una dintre figurile marcante ale gândirii socio-politice contemporane, abordând în lucrările sale cele două mari și dificile teme ale epocii postbelice: totalitarismul și antisemitismul. În 1951 a apărut monumentala monografie *The Origins of Totalitarianism* (*Originile totalitaritarismului*, trad. rom. Humanitas, 1994, 2014), în care analiza mecanismelor ce au făcut posibilă instaurarea unor regimuri totalitare, fasciste sau comuniste, este completată de evidențierea structurilor care le asigură menținerea, precum și a consecințelor antiumane pe care le generează. În 1962 a participat la Ierusalim, ca ziarist trimis de revista *The New Yorker*, la procesul lui Adolf Eichmann, experiență descrisă în cartea *Eichmann in Jerusalem* (*Eichmann la Ierusalim*, trad. rom. Humanitas, 2008), în care formulează celebra teză a „banalității răului“. În anii ’60 și ’70 a ținut cursuri la mai multe universități (Berkeley, Princeton, Chicago) și la New School for Social Research (New York). A scris pentru numeroase ziare și reviste, între care *Review of Politics*, *Journal of Politics*, *The New Yorker*, *Social Research*. A murit la New York în 1975. La Editura Humanitas au mai apărut *Crizele republicii* (1999), *Scrisori 1925–1975 și alte documente* (corespondență cu Martin Heidegger, 2007, 2017) și *Făgăduința politicii* (2010).

HANNAH ARENDT

VIAȚA SPIRITULUI

Traducere din engleză de
S.G. DRĂGAN


HUMANITAS
BUCUREȘTI

Subcapitolul 15 din capitolul IV al Părții a doua a fost tradus de Cătălin Cioabă.

Redactor: Georgeta-Anca Ionescu
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

Tipărit la Radin Print,
prin reprezentantul său exclusiv pentru România,
4 Colours, www.4colours.ro

Hannah Arendt
The Life of the Mind

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Arendt, Hannah
Viața spiritului / Hannah Arendt; trad. din engleză de S.G. Drăgan. –
București: Humanitas, 2018
Index
ISBN 978-973-50-6238-5
I. Drăgan, S.G. (trad.)
1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 021/311 23 30

Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset.

Cato

Fiecare dintre noi riscă să pară că știe, ca în vis, toate câte mai apoi, după ce s-a trezit, nu le mai știe.

Platon, *Omul politic*, 277d

Nota editoarei

Ca prietenă și executor literar al Hannei Arendt, am pregătit *Viața spiritului* pentru publicare. În 1973, partea intitulată *Gândirea* fusese prezentată sub o formă mai scurtă ca Prelegeri Gifford la Universitatea din Aberdeen, iar în 1974 a fost prezentată în același mod și partea introductivă din *Voirea.* Ambele au fost expuse, tot sub o formă mai concisă, ca prelegeri universitare la New School of Social Research din New York în 1974/5 și în 1975. Istoricul lucrării și al pregătirii ei editoriale va fi relatat în postfața editoarei, așezată la sfârșitul celor două volume. Volumul al doilea mai cuprinde și un apendice despre Judecare, extras dintr-un curs despre filozofia politică a lui Kant ținut de autoare la New School în 1970.

În numele Hannei Arendt, adresez mulțumiri profesorilor Archibald Wernham și Robert Cross de la Universitatea din Aberdeen, precum și doamnelor Wernham și Cross, pentru amabilitatea și ospitalitatea lor din perioadele petrecute de ea acolo în calitate de conferențiar Gifford. Mulțumesc deopotrivă senatului Universității, din partea căruia a primit invitația de a conferenția.

Dinspre partea mea, ca editor, adresez mulțumiri în primul rând domnului Jerome Kohn, asistent de catedră al dr. Arendt la New School, pentru ajutorul său neprecupețit în rezolvarea unor dificile chestiuni textuale, precum și pentru silința și grija depuse în depistarea și verificarea referințelor. Domnului Kohn și lui Larry May le sunt recunoscătoare pentru pregătirea Indicelui lucrării. Adresez mulțumiri speciale doamnei Margo Viscusi pentru răbdarea de înger vădită în redactilografierea unui manuscris încărcat cu o

mulțime de inserții și intercalări scrise de mâini diferite, precum și pentru pertinentele ei întrebări editoriale. Soțului său, dl Anthony Viscusi, îi mulțumesc pentru manualele universitare pe care mi le-a împrumutat, înlesnindu-mi în mare măsură verificarea unor citate nesigure. Îi mulțumesc și soțului meu, James West, pentru multitudinea de manuale universitare de filozofie din biblioteca sa și pentru disponibilitatea de a discuta despre manuscris și despre ocazionalele perplexități întâlnite în acesta, de asemenea pentru felul său hotărât de a tăia mai multe noduri gordiene din planul și aranjamentul de ansamblu ale acestor volume. Rămân îndatorată co-executoarei Lotte Köhler pentru a fi oferit redactorilor editurii accesul la cărțile relevante din biblioteca Hannei Arendt, ca și pentru dăruirea și promptitudinea în a ajuta ori de câte ori a fost nevoie. Multe mulțumiri li se cuvin Robertei Leighton și echipei sale de la editura Harcourt Brace Jovanovich pentru enormele lor strădanii și priceperea arătate în lucrul la manuscris, cu mult peste practica editorială obișnuită. Mulțumesc călduros domnului William Jovanovich pentru interesul pe care l-a arătat personal *Vieții spiritului*, interes evident deja în prezența sa la trei dintre Prelegerile Gifford de la Aberdeen. Pentru dumnealui, Hannah Arendt a fost mult mai mult decât o „autoare“, după cum și ea a prețuit, la rându-i, nu doar prietenia lui, ci și înțelegerea sa profundă a textului și comentariile critice pe marginea acestuia. După moartea ei, dl Jovanovich m-a încurajat și m-a susținut prin lectura-i atentă a textului editat și prin sugestiile în legătură cu folosirea materialului despre Judecată din prelegerile despre Kant. Se cuvine de asemenea să mulțumesc prietenilor mei Stanley Geist și Joseph Frank pentru disponibilitatea lor de a-mi veni în ajutor în anumite probleme lingvistice ridicate de manuscris. Și prietenului meu Werner Stemans de la Institutul Goethe din Paris, în chestiuni de limbă germană. Merită mulțumiri săptămânalul *The New Yorker*, care a publicat *Gândirea* cu câteva mici schimbări; îi sunt recunoscătoare lui William Shawn pentru reacția sa entuziastă la manuscris – reacție ce ar fi bucurat-o mult pe autoare. În sfârșit și mai presus de toate, îi mulțumesc Hannei Arendt pentru privilegiul de a fi lucrat pe o carte a ei.

Mary McCarthy

VOLUMUL ÎNTÂI
GÂNDIREA

Introducere

Gândirea nu aduce cunoaștere,
precum științele.
Gândirea nu produce
iscusință practică utilizabilă.
Gândirea nu dezleagă
enigmele universului.
Gândirea nu ne înzestrează în chip
direct cu puterea de a acționa.
Martin Heidegger

Titlul *Viața spiritului*, pe care l-am dat acestei serii de prelegeri, sună pretențios, iar a vorbi despre Gândire mi se pare atât de prezumțios, încât simt că ar trebui să încep nu atât cu o scuză, cât cu o justificare. Tema însăși nu necesită, firește, nici o justificare, oricum nu în cadrul intelectual elevat în care se desfășoară Prelegerile Gifford. Ceea ce mă neliniștește este faptul că mă încumet s-o abordez *eu*, care nu am pretenția ori ambiția de a fi „filozof“ sau de a mă număra printre cei pe care Kant îi numea, nu fără o anume doză de ironie, *Denker von Gewerbe* (gânditori de profesie)[1]. Întrebarea este, așadar, dacă n-ar fi trebuit să las aceste probleme în seama experților; iar răspunzând la ea, va trebui să explic ce m-a îndemnat ca, din domeniile științei și teoriei politice, unde mă simt pe teren mai sigur, să mă aventurez în aceste chestiuni redutabile, în loc să-mi văd de treburile mele.

Preocuparea mea pentru activitățile mentale vine de fapt din două surse diferite. Primul impuls l-am avut după experiența pe care am trăit-o asistând la procesul lui Eichmann de la Ierusalim. În relatarea mea despre proces[2] am vorbit de „banalitatea răului“. În spatele acestei sintagme nu aveam vreo teză ori vreo doctrină, cu toate că eram vag conștientă de faptul că ea se afla în răspăr cu tradiția noastră de gândire – literară, teologică sau filozofică – cu privire la fenomenul răului. Am învățat cu toții că răul este ceva demonic; că încarnarea sa este Satana, un „fulger căzând din cer“ (Luca 10, 18), sau Lucifer, îngerul căzut („Diavolul e și el un înger“ – Unamuno) al cărui păcat e mândria („mândru e Lucifer“), mai precis acea *superbia* de care doar cei mai buni sunt în stare: ei nu vor să-L slujească pe Dumnezeu,

ci să fie de-o seamă cu El. Despre oamenii răi ni se spune că acționează din invidie; această invidie poate fi resentimentul de a fi eșuat fără să fi greșit cu nimic (Richard III) sau invidia lui Cain, care l-a ucis pe Abel pentru că „Domnul a căutat spre Abel și spre darurile lui, iar spre Cain și spre darurile lui n-a căutat". Sau că pot fi mânați de slăbiciune (Macbeth). Sau, dimpotrivă, de ura aprigă pe care ticăloșia o simte față de bunătatea curată (Iago: „Îl urăsc pe maur; și încă din toată inima"; ura lui Claggart față de inocența „barbară" a lui Billy Budd, o ură pe care Melville o considera un „viciu din născare"), sau de pofta nesățioasă, această „rădăcină a tuturor relelor" (*radix omnium malorum cupiditas*). Ceea ce mi-a fost dat să văd la acel proces a fost însă ceva cu totul diferit, dar nu mai puțin real. M-a izbit vădita superficialitate a făptașului, care făcea cu neputință ca răul de netăgăduit al acțiunilor sale să fie pus în legătură cu vreo sursă ori vreo motivație mai adâncă. Faptele erau monstruoase, pe când făptașul – cel puțin acela prezent efectiv acum la proces – era un ins cu totul obișnuit, banal, nicidecum unul demonic ori monstruos. Nu se vedea la el nici urmă de convingeri ideologice ferme sau de motivații josnice anume, singura trăsătură notabilă care se degaja din comportamentul său trecut, precum și din comportamentul din timpul procesului și de pe parcursul interogatoriului dinaintea judecății era una pur negativă: nu prostia, ci lipsa de judecată. În ambianța tribunalului și a procedurilor carcerale din Israel el funcționa la fel de bine cum funcționase sub regimul nazist; însă când era confruntat cu situații pentru care nu existau asemenea proceduri de rutină era neajutorat, iar limbajul înțesat de clișee pe care-l folosea în postura de acuzat – limbaj, evident, aidoma celui pe care-l folosise în viața sa de funcționar – era un soi de comedie macabră. Clișeele, poncifele, adoptarea unor coduri de exprimare și de conduită convenționale, standardizate îndeplinesc funcția socialmente recunoscută de a ne proteja de realitate, adică de solicitarea pe care toate evenimentele și faptele, în virtutea simplei lor existențe, o adresează atenției noastre gânditoare. Dacă am da curs tot timpul acestei solicitări, am ajunge rapid la extenuare; Eichmann se deosebea de noi, ceilalți, doar prin faptul că o atare solicitare îi era în mod vădit necunoscută.

Această absență a gândirii – care este o experiență atât de obișnuită în viața noastră de fiecare zi, unde abia de avem timpul, și cu atât mai puțin înclinația să ne *oprim* și să cădem pe gânduri – e cea care mi-a stârnit interesul. Este oare posibilă nelegiuirea (păcatele de făptuire, deopotrivă cu

cele de nefăptuire) în absența nu doar a unor „motivații josnice" (cum le numește legea), ci a absolut oricăror motivații, a oricărui imbold din partea diverselor interese sau volițiuni? Oare ticăloșia, oricum am defini-o, această „înclinație irepresibilă de a te comporta ca un nemernic", *nu* este o condiție necesară pentru a te deda la fapte rele? Ar putea problema binelui și răului, facultatea noastră de a deosebi între just și injust să fie puse în legătură cu facultatea gândirii? De bună seamă, nu în sensul că gândirea ar fi vreodată capabilă să producă drept rezultat al ei fapta bună, ca și cum „virtutea ar putea fi predată" și învățată – doar deprinderile și obișnuințele pot fi sădite prin învățătură, și știm prea bine cu ce viteză alarmantă sunt ele uitate și lepădate atunci când împrejurări noi cer o schimbare în modurile și tiparele de comportament. (Faptul că de obicei despre bine și rău discutăm la cursurile de „morală" sau „etică" ar putea să indice cât de puțin știm despre ele, deoarece „morală" vine de la *mores*, iar „etică", de la *éthos*, termenii latin, respectiv grec care înseamnă cutume și obișnuință, cel latin fiind asociat cu regulile de comportament, iar cel grec derivând din „habitat", ca și englezescul *habits.*) Acea absență a gândirii care m-a izbit la Eichmann nu izvora nici din uitarea manierelor și obișnuințelor anterioare, prezumtiv bune, nici din prostie în sensul incapacității de a pricepe – și nici măcar în sensul de „insanitate morală" –, dat fiind că putea fi observată și în situații care n-aveau nimic de-a face cu așa-numite hotărâri etice sau chestiuni de conștiință.

Întrebarea care se impunea de la sine era dacă activitatea de gândire ca atare, obișnuința de a examina tot ce se-ntâmplă să aibă loc ori să atragă atenția, indiferent de rezultate și de conținutul specific, dacă deci această activitate s-ar putea număra printre condițiile care-i fac pe oameni să se abțină de la săvârșirea răului sau chiar îi „condiționează" efectiv împotriva acesteia. (În orice caz, însuși cuvântul „con-știință" trimite în această direcție, în măsura în care înseamnă „a cunoaște cu și prin mine însumi", gen de cunoaștere prezent în orice proces de gândire.) Iar această ipoteză nu ne-o impune oare tot ceea ce știm despre conștiință, bunăoară că de o „conștiință împăcată" se bucură, de regulă, doar oamenii cu adevărat răi, criminalii și alții asemenea, pe când „oamenii buni" sunt singurii capabili să aibă mustrări de conștiință? Într-o altă formulare și folosind un limbaj kantian: după ce m-a izbit un fapt care, vrând-nevrând, „m-a pus în posesia unui concept" (cel de banalitate a răului), n-aș putea să nu ridic *quaestio iuris*, întrebându-mă „cu ce drept îl posed și-l folosesc"[3].

Așadar, în primul rând procesul lui Eichmann mi-a stârnit interesul pentru tema aleasă. În al doilea rând, acele întrebări morale care se iscă din experiența factică și care se află în răspăr cu înțelepciunea veacurilor – nu doar cu diversele răspunsuri tradiționale oferite de „etică“, o ramură a filozofiei, ci și cu răspunsurile mai largi pe care filozofia le are gata pregătite pentru întrebarea mult mai puțin presantă *Ce este gândirea?* – au fost de natură să retrezească în mine anumite îndoieli care nu-mi dădeau pace încă din vremea când tocmai încheiasem un studiu privitor la ceea ce editorul meu a numit în mod judicios „Condiția umană“, dar în intenția mea, mai modestă, era o investigație despre „Vita Activa“. Mă interesa problema Acțiunii, cea mai veche preocupare a teoriei politice, iar ceea ce m-a frământat întruna în legătură cu ea a fost că însăși sintagma pe care-o adoptasem pentru reflecțiile mele din acest domeniu, și anume *vita activa*, fusese născocită de niște oameni care erau devotați modului de viață contemplativ și care priveau orice gen de viețuire din perspectiva lui.

Văzut din această perspectivă, modul de viață activ este „laborios“, pe când cel contemplativ înseamnă tihnă desăvârșită; cel activ se desfășoară în public, iar cel contemplativ, în „pustiu“; cel activ se consacră „nevoilor semenilor“, iar cel contemplativ, „vederii lui Dumnezeu“. (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.*) Am citat dintr-un autor medieval[4] din secolul al XII-lea, aproape la întâmplare, fiindcă ideea de contemplare ca supremă stare a minții e la fel de veche ca filozofia occidentală. Activitatea de gândire, pe care Platon o caracteriza drept dialogul tăcut pe care îl purtăm cu noi înșine, servește doar la a deschide ochii minții, și chiar și *nous*-ul aristotelic este un organ al vederii și contemplării adevărului. Cu alte cuvinte, gândirea năzuiește la contemplare și sfârșește în ea, iar contemplarea nu este o activitate, ci o pasivitate; este punctul în care activitatea mentală se oprește. Potrivit tradițiilor erei creștine, când filozofia a devenit slujnica teologiei, gândirea a devenit meditație, iar meditația, la rândul ei, sfârșea în contemplație, un fel de stare binecuvântată a sufletului când mintea nu se mai opintea să găsească adevărul în afara sa, ci, drept anticipare a unei stări viitoare, îl primea vremelnic în intuiție. (E semnificativ faptul că Descartes, aflat încă sub influența acestei tradiții, a dat tratatului în care își propunea să

demonstreze existența lui Dumnezeu titlul *Méditations*.) Odată cu zorii epocii moderne, gândirea a devenit în principal slujnica științei, a cunoașterii organizate; și cu toate că gândirea ajunsese atunci extrem de activă, urmând convingerea de căpetenie a modernității că putem cunoaște doar ceea ce e făcut de noi înșine, Matematica, știința non-empirică prin excelență, în care mintea pare a se juca doar cu sine însăși, s-a dovedit a fi Știința științelor, furnizând cheia acelor legi ale naturii și ale universului pe care ni le ascund aparițiile. Dacă pentru Platon era axiomatic faptul că ochiul invizibil al sufletului este organul menit contemplării adevărului invizibil cu certitudinea cunoașterii, pentru Descartes – în cursul faimoasei nopți a „revelației“ sale – a devenit axiomatic faptul că există „un acord fundamental între *legile* naturii [pe care ni le ascund aparițiile și amăgitoarele percepții senzoriale]“ și legile matematicii[5]; adică între legile gândirii discursive la nivelul cel mai înalt, cel mai abstract, și legile tărâmului din natură aflat dincolo de simpla aparență. El credea efectiv că prin acest mod de gândire, prin ceea ce Hobbes numea „calculul consecințelor“, putea să furnizeze cunoaștere certă despre existența lui Dumnezeu, despre natura sufletului și despre alte asemenea chestiuni.

Ceea ce mă interesa în Vita Activa era faptul că opúsul ideii de tihnă desăvârșită din Vita Contemplativa era atât de copleșitor, încât, în comparație cu această tihnă, toate celelalte diferențe dintre diversele activități ținând de Vita Activa dispăreau. În comparație cu această tihnă, nu mai era important dacă trudeai arând pământul, sau fabricai obiecte utilitare, ori acționai împreună cu alții în anumite proiecte comune. Chiar și Marx, în opera și gândirea căruia acțiunea a jucat un rol crucial, „folosește vocabula «*Praxis*» doar în sensul de «ceea ce omul face», ca opus lui «ceea ce omul gândește»“[6]. Eram însă conștientă că aceste lucruri puteau fi privite și dintr-un punct de vedere cu totul diferit, iar ca să-mi vădesc îndoielile am încheiat acest studiu asupra vieții active cu o curioasă maximă atribuită de Cicero lui Cato, care obișnuia să spună că „un om nu este niciodată mai activ decât atunci când nu face nimic și niciodată mai puțin singur decât atunci când se află singur“ (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*)[7]. Admițând că avea dreptate Cato, se pun, evident, următoarele întrebări: Ce „facem“ atunci când nu facem decât să gândim? Unde suntem atunci când, în mod normal înconjurați întotdeauna de semeni, nu ne avem drept companie decât pe noi înșine?

Sigur că punerea unor astfel de întrebări nu e scutită de dificultăți. La prima vedere, ele par să țină de ceea ce se cheamă „filozofie" sau „metafizică", doi termeni și două domenii care, după cum știm cu toții, și-au pierdut reputația de odinioară. Dacă ar fi la mijloc doar atacurile la care le-au supus pozitivismul modern și neopozitivismul, probabil că n-ar trebui să ne îngrijorăm. Afirmația lui Carnap că metafizica trebuie privită drept poezie contravine, desigur, pretențiilor emise îndeobște de metafizicieni; s-ar putea însă ca acestea, precum și evaluarea lui Carnap însuși să aibă la bază o subestimare a poeziei. Heidegger, pe care Carnap îl atacă nominal, a replicat spunând că filozofia și poezia sunt într-adevăr strâns înrudite; nu sunt identice, dar au aceeași sursă, anume gândirea. Iar Aristotel, pe care până acum nimeni nu l-a acuzat că ar scrie „simplă" poezie, era și el de aceeași părere: poezia și filozofia merg cumva mână-n mână. Faimosul aforism al lui Wittgenstein că „despre ceea ce nu putem vorbi trebuie să tăcem", care se plasează în tabăra opusă, s-ar aplica, dacă ar fi luat în serios, nu doar la ceea ce se află dincolo de experiența senzorială, ci, în și mai mare măsură, la obiectele senzației. Nimic din ceea ce vedem sau auzim sau atingem nu poate fi exprimat în cuvinte care să fie echivalente datului senzorial. Hegel avea dreptate spunând că „sensibilul «Acesta»... este inaccesibil vorbirii"[8]. Oare nu tocmai descoperirea unei discrepanțe între cuvinte, mediul în care gândim, și lumea aparițiilor, lumea în care trăim, a marcat începuturile filozofiei și ale metafizicii? Cu mențiunea că la început s-a considerat că tocmai gândirea, sub formă fie de *lógos*, fie de *nóesis*, are acces la adevăr sau la adevărata Ființă, pe când mai către sfârșit accentul s-a deplasat pe ceea ce este dat în percepție și pe instrumentele cu ajutorul cărora ne putem extinde și rafina simțurile trupești. Pare cât se poate de firesc că primul punct de vedere discriminează în defavoarea aparițiilor, iar cel din urmă, în defavoarea gândirii.

Dificultățile pe care le avem cu problemele metafizice nu sunt pricinuite atât de cei pentru care acestea sunt oricum „lipsite de sens", cât de cei care sunt ținta atacului. Căci, la fel cum criza din teologie și-a atins apogeul atunci când teologii, ca deosebiți de vechea mulțime a necredincioșilor, au început să discute despre propoziția „Dumnezeu a murit", tot așa criza din filozofie și metafizică a ieșit la iveală atunci când filozofii înșiși au început să proclame sfârșitul filozofiei și al metafizicii. Iar asta s-a petrecut cu mult timp în urmă. (Atracția exercitată de fenomenologia lui Husserl s-a datorat sloganului anti-istoric și anti-metafizic „*Zu den Sachen selbst*" [„Către lucrurile

înseşi“]; iar Heidegger, care „aparent a rămas pe traiectoria metafizică“, şi-a propus de fapt „depăşirea metafizicii“, după cum el însuşi a proclamat în repetate rânduri din 1930 încoace.[9])

Nu Nietzsche, ci Hegel a fost cel care a declarat primul că „sentimentul subiacent religiei în epoca modernă [este] acela că Dumnezeu a murit“[10]. Acum şaizeci de ani Enciclopedia Britannica nu pregeta să considere metafizica drept filozofie „sub cel mai discreditat nume al ei“[11], iar dacă vrem să urmărim şi mai departe în trecut această pierdere a prestigiului, printre detractori îl vom întâlni la loc de frunte pe Kant – nu pe cel din *Critica raţiunii pure*, pe care Moses Mendelssohn îl numea „atotdemolatorul“, *der alles Zermalmer*, ci pe cel din scrierile pre-critice, unde el recunoştea deschis că „mi-a fost sortit să mă îndrăgostesc de metafizică“, dar vorbea totodată de „abisul ei fără fund“, de „terenul ei alunecos“, de utopicul ei „tărâm al huzurelii“ (*Schlaraffenland*), unde „visătorii raţiunii“ plutesc ca într-un „zepelin“, astfel încât „nu există sminteală care să nu poată fi pusă în acord cu o înţelepciune lipsită de temei“[12]. Tot ce mai poate fi spus astăzi pe această temă a fost spus în chip admirabil de Richard McKeon: În lunga şi complicata istorie a gândirii, această „redutabilă ştiinţă“ nu a produs niciodată „o convingere general împărtăşită despre funcţia ei … şi nici măcar un veritabil consens al opiniilor privitoare la obiectul ei de studiu“[13]. Având în vedere această istorie a defăimărilor, e destul de surprinzător că însuşi cuvântul „metafizică“ a izbutit să supravieţuiască. Mai să-i dai dreptate lui Kant, care la adânci bătrâneţi, după ce dăduse o lovitură de graţie „redutabilei ştiinţe“, profeţea că oamenii se vor întoarce cu siguranţă la metafizică „aşa cum te întorci la iubita de care te-ai despărţit după o ceartă“ (*wie zu einer entzweiten Geliebten*)[14].

Eu nu cred că acest lucru este probabil şi nici măcar dezirabil. Totuşi, înainte să-ncepem să speculăm despre posibilele avantaje ale situaţiei noastre prezente, s-ar cuveni să reflectăm la ceea ce avem de fapt în minte atunci când observăm că teologia, filozofia, metafizica au ajuns la o încheiere – cu siguranţă nu că Dumnezeu a murit, căci despre asta putem *şti* la fel de puţin ca despre existenţa lui Dumnezeu (de fapt, atât de puţin, încât însuşi cuvântul „existenţă“ este aici nelalocul lui), ci că modul în care s-a gândit despre Dumnezeu timp de mii de ani nu mai este convingător; dacă a murit ceva, acel ceva nu poate fi decât modul tradiţional de *gândire* despre Dumnezeu. Ceva asemănător e valabil şi despre sfârşitul filozofiei şi al metafizicii: nu că vechile

întrebări, datând încă de la ivirea oamenilor pe pământ, au devenit „lipsite de sens", ci că modul în care erau formulate și în care se răspundea la ele și-a pierdut plauzibilitatea.

Ceea ce a luat sfârșit este distincția fundamentală dintre senzorial și suprasenzorial, dimpreună cu ideea, care datează cel puțin de la Parmenide, că tot ce nu e dat în simțuri – Dumnezeu sau Ființa sau Primele Principii și Cauze (*archái*) sau Ideile – este mai real, mai veridic, mai plin de sens decât ceea ce apare, că acela nu este doar *dincolo de* percepția senzorială, ci *mai presus de* lumea sensibilă. Ceea ce „a murit" nu e doar localizarea unor asemenea „adevăruri eterne", ci și distincția însăși. Între timp, cu voci tot mai stridente, puținii apărători ai metafizicii ne-au avertizat cu privire la pericolul nihilismului inerent acestei evoluții; și există un important argument în favoarea lor, deși ei înșiși rareori îl invocă: este negreșit adevărat că, odată suprimat tărâmul suprasenzorial, e anihilată deopotrivă lumea aparițiilor așa cum a fost ea înțeleasă vreme de atâtea secole. Senzorialul, așa cum îl înțeleg încă pozitiviștii, nu poate supraviețui morții suprasenzorialului. Nimeni nu știa mai bine asta decât Nietzsche, care, cu descrierea sa poetică și metaforică a uciderii lui Dumnezeu[15], a pricinuit atâta confuzie în aceste chestiuni. Într-un pasaj semnificativ din *Amurgul idolilor*, el lămurește ce însemna cuvântul „Dumnezeu" în povestea de mai înainte: era doar un simbol pentru tărâmul suprasenzorial așa cum îl înțelegea metafizica; folosind acum în loc de „Dumnezeu" expresia „lumea adevărată", el spune: „Lumea adevărată am lichidat-o. Ce lume a mai rămas? Cea aparentă, poate? ... Dar nu! Odată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă!"[16].

Remarca judicioasă a lui Nietzsche, anume că „eliminarea suprasenzorialului înseamnă totodată și eliminarea senzorialului, iar prin aceasta, și a deosebirii dintre ele" (Heidegger)[17], exprimă un adevăr atât de evident, încât desfide orice încercare de a-l data istoric; orice gândire care operează cu două lumi implică existența unei legături indisolubile între ele. Astfel, toate argumentele complicate ale modernilor împotriva pozitivismului le găsim anticipate la Democrit, în inegalabila simplitate a micului său dialog dintre spirit, organul de cunoaștere a domeniului suprasenzorial, și simțuri. Percepțiile senzoriale sunt iluzii, spune spiritul; ele variază în funcție de stările corpului nostru; dulcele, amarul, culoarea ș.a.m.d. există doar *nómo*, prin convenție umană, nu și *phýsei*, adică potrivit naturii adevărate de dincolo de

aparițiii. La care simțurile răspund: „Sărman cuget, care de la noi îți iei opiniile [*písteis*, toate în câte crezi], tocmai tu să ne distrugi? Căderea noastră ar însemna pentru tine prăbușirea“[18]. Cu alte cuvinte, odată năruit echilibrul mereu precar dintre cele două lumi, fie prin abolirea „lumii aparente“ de către „adevărata lume“, fie viceversa, se surpă întreg cadrul de referință în care gândirea noastră era obișnuită să se orienteze. Și atunci, nimic nu pare să mai aibă sens.

Aceste „morți“ recente – a lui Dumnezeu, a metafizicii, a filozofiei și, implicit, a pozitivismului – au devenit evenimente de o considerabilă însemnătate istorică, dat fiind că, odată cu începutul secolului nostru, au încetat să mai fie exclusiv preocuparea unei elite intelectuale, devenind nu atât preocuparea, cât presupoziția comună neverificată a aproape tuturor. Acest aspect politic al chestiunii nu ne preocupă aici. În contextul de față poate că e chiar mai bine să-l lăsăm deoparte, dat fiind că, în fond, el privește autoritatea politică, și să stăruim, în schimb, asupra simplului fapt că, oricât de serios ar putea fi implicate în această criză modurile noastre de gândire, nu este în joc *capacitatea* noastră de a gândi; suntem ceea ce oamenii au fost dintotdeauna – ființe gânditoare. Prin asta nu înțeleg mai mult decât că avem înclinația, poate chiar nevoia, de a gândi dincolo de limitele cunoașterii, de a face cu această capacitate mai mult decât s-o folosim ca instrument al cunoașterii și acțiunii. A vorbi de nihilism în acest context poate că nu înseamnă decât refuzul unora de a se despărți de concepte și deprinderi de gândire care de fapt au murit cu ceva timp în urmă, deși decesul lor nu a fost constatat public decât recent. De-am putea numai să facem în această situație ceea ce epoca modernă a făcut în faza ei timpurie, anume (cum propunea Descartes în remarcile introductive la *Pasiunile sufletului*) să tratăm orice subiect „ca și cum nimeni înaintea mea nu s-a ocupat de el“! Lucrul acesta a devenit imposibil, în parte din pricina enormei lărgiri a conștiinței noastre istorice, dar mai ales pentru că unica mărturie despre ce însemna gândirea ca activitate pentru cei care și-au ales-o ca mod de viață o constituie ceea ce în prezent am numi „paralogisme metafizice“. Nici unul din sistemele, nici una din doctrinele pe care ni le-au transmis marii gânditori nu poate fi convingătoare sau măcar plauzibilă pentru cititorii de astăzi; însă, după cum voi încerca să argumentez aici, nici una din ele nu este arbitrară și nici una nu poate fi dată deoparte ca pur nonsens. Dimpotrivă, paralogismele metafizice sunt singurele indicii pe care le avem despre ce înseamnă gândirea

pentru cei ce se angajează în ea – ceva ce are astăzi o mare importanță și despre care, lucru destul de straniu, nu există decât puține formulări directe.

De aici decurge dublul avantaj pe care l-ar putea oferi situația noastră în urma decesului metafizicii și al filozofiei. Ea ne-ar permite să privim trecutul cu ochi noi, neîmpovărați și neghidați de nici o tradiție, și astfel să dispunem de o imensă bogăție de experiențe proaspete, fără a fi îngrădiți de nici un fel de prescripții despre cum să ne raportăm la aceste comori. „*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*“[19] („Moștenirea pe care am dobândit-o nu e precedată de nici un testament“). Avantajul ar fi și mai mare dacă nu ar fi însoțit, aproape inevitabil, de o crescândă incapacitate de a ne mișca, la indiferent ce nivel, pe tărâmul invizibilului; sau, altfel spus, dacă n-ar fi însoțit de discreditul în care a căzut tot ce nu este vizibil, tangibil, palpabil, astfel încât ne pândește pericolul de a pierde trecutul însuși odată cu tradițiile noastre.

Pentru că, deși niciodată n-a existat prea mult consens în privința obiectului metafizicii, cel puțin un lucru a fost întotdeauna admis: că aceste discipline – fie că le numiți metafizică sau filozofie – se ocupă de lucruri ce nu sunt date în percepția senzorială și că înțelegerea lor transcende modul de a raționa propriu simțului comun, care izvorăște din experiența senzorială și poate fi validat prin teste și mijloace empirice. De la Parmenide și până la sfârșitul filozofiei, toți gânditorii au fost de acord că, pentru a se ocupa de astfel de lucruri, omul trebuie să-și desprindă mintea de simțuri, desprinzând-o atât de lumea așa cum e dată de ele, cât și de senzațiile – sau afectele – stârnite de obiectele sensibile. Filozoful, în măsura în care este filozof, și nu (ceea ce deopotrivă este, desigur) „un om ca tine și ca mine“, se retrage din lumea aparițiilor, iar regiunea în care se mișcă după aceea a fost descrisă întotdeauna, chiar de la-nceputul filozofiei, drept lumea celor puțini. Străvechea distincție dintre mulțime și „gânditorii de profesie“ specializați în ceea ce se presupunea a fi cea mai înaltă activitate de care oamenii sunt în stare – filozoful lui Platon „ajunge drag zeilor și, dacă-i e dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea“[20] – și-a pierdut plauzibilitatea, iar acesta e cel de-al doilea avantaj oferit de situația noastră actuală. Dacă, așa cum sugeram mai înainte, s-ar dovedi că putința de a deosebi între just și injust are vreo legătură cu capacitatea de a gândi, atunci trebuie să fim capabili să „pretindem“ exercitarea ei de către orice persoană cu mintea sănătoasă, indiferent cât de erudită sau de ignorantă, de inteligentă sau de nătângă s-ar

întâmpla să fie. Lui Kant – aproape singurul dintre filozofi, în privința asta – opinia răspândită că filozofia e doar pentru cei puțini îi aducea multă neliniște, tocmai din cauza implicațiilor ei morale, și l-a făcut să observe într-un loc că „prostia e pricinuită de ticăloșia inimii“[21]. Lucrurile nu stau totuși așa: absența gândirii nu-i totuna cu prostia; ea poate fi întâlnită și la oameni foarte inteligenți și nu are drept cauză o inimă ticăloșită; probabil că, dimpotrivă, ticăloșia poate fi cauzată de absența gândirii. În orice caz, îndeletnicirea de care vorbim nu trebuie lăsată în seama „specialiștilor“, de parcă gândirea, asemeni matematicilor superioare, ar fi monopolul unei discipline specializate.

De importanță capitală pentru ceea ce discutăm este distincția kantiană dintre *Vernunft* și *Verstand*, „rațiune“ și „intelect“ (nu „înțelegere“, care mi se pare o traducere greșită; Kant folosea cuvântul german *Verstand* ca echivalent al latinescului *intellectus*, iar *Verstand*, deși e un substantiv derivat din *verstehen*, deci, în traducerile curente, „înțelegere“, nu are nici una din conotațiile inerente germanului *das Verstehen*). Kant a trasat această distincție între cele două facultăți mentale după ce descoperise „scandalul rațiunii“, adică faptul că mintea noastră nu este capabilă de cunoaștere certă și verificabilă privitoare la lucruri și întrebări pe care, totuși, nu se poate împiedica să le gândească, iar pentru el lucrurile de acest fel, de care e preocupată doar pura gândire, se limitau la ceea ce în prezent numim adesea „întrebările ultime“ privitoare la Dumnezeu, libertate și nemurire. Dar, cu totul independent de interesul existențial pe care oamenii îl manifestau odinioară pentru aceste chestiuni, și cu toată credința împărtășită încă și de Kant că „nicicând n-a existat un suflet cinstit care să fi suportat gândul că totul sfârșește odată cu moartea“[22], el era totodată perfect conștient că „nevoia irepresibilă“ a rațiunii e diferită de „setea și dorința de cunoaștere și înseamnă mai mult decât aceasta“[23]. Prin urmare, distincția dintre cele două facultăți, rațiunea și intelectul, coincide cu distincția dintre două activități mentale total diferite, gândirea și cunoașterea, și dintre două preocupări total diferite, vizând în primul caz sensul, iar în cel de-al doilea, cogniția. Deși insistase asupra acestei distincții, Kant era încă atât de vrăjit de imensa autoritate a tradiției metafizicii, încât era ferm atașat de obiectul ei tradițional, adică de acele lucruri despre care se putea *dovedi* că sunt incognoscibile, și cu toate că justifica nevoia rațiunii de a gândi și dincolo de limitele cognoscibilului, nu conștientiza faptul că nevoia de reflecție a

omului se întinde aproape asupra a tot ce i se întâmplă, adică deopotrivă asupra lucrurilor pe care le cunoaște și a celor pe care niciodată nu le va putea cunoaște. El rămânea nu pe deplin conștient de măsura în care eliberase rațiunea, facultatea gândirii, justificând-o cu referire la întrebările ultime. Declara, în chip de apărare, că „a socotit necesar să nege *cunoașterea* ... pentru a face loc *credinței*“[24]; dar nu a făcut loc credinței, ci gândirii; și nu a „negat cunoașterea“, ci a separat cunoașterea de gândire. În notele la prelegerile sale despre metafizică, scria: „Țelul metafizicii ... este de a extinde, deși doar în chip negativ, folosirea rațiunii dincolo de hotarele lumii date senzorial, adică de a *elimina obstacolele pe care rațiunea însăși și le creează*“ (subl. mea)[25].

Marele obstacol pe care rațiunea (*Vernunft*) și-l ridică în cale vine din partea intelectului (*Verstand*) și a criteriilor pe deplin justificate pe care acesta și le-a stabilit în vederea propriilor lui scopuri – potolirea setei, și satisfacerea nevoii noastre, de cunoaștere și cogniție. Motivul pentru care nici Kant, nici succesorii săi n-au acordat prea multă atenție gândirii ca activitate și cu atât mai puțin experiențelor eului gânditor este acela că, în pofida tuturor acestor distincții, ei pretindeau genul de rezultate și aplicau în privința certitudinii și a evidenței genul de criterii care sunt potrivite în cazul cogniției. Dacă este însă adevărat că gândirea și rațiunea sunt îndreptățite să transceandă limitările cogniției și intelectului – îndreptățite de Kant pe temeiul că lucrurile de care se ocupă ele, deși incognoscibile, sunt de maxim interes existențial pentru om –, atunci trebuie admis că gândirea și rațiunea nu se ocupă de aceleași lucruri ca intelectul. Anticipând și exprimându-ne cu maximă concizie: *Nevoia de rațiune nu este inspirată de căutarea adevărului, ci de căutarea sensului. Iar adevărul și sensul nu sunt același lucru.* Paralogismul de bază, care are precădere față de toate paralogismele metafizice specifice, constă în interpretarea sensului după modelul adevărului. Cel mai recent și, în anumite privințe, cel mai izbitor exemplu de comitere a acestui paralogism se întâlnește în cartea lui Heidegger *Ființă și timp*, care începe evidențiind „necesitatea unei reluări a întrebării privitoare la sensul ființei“[26]. Heidegger însuși, într-o interpretare ulterioară a propriei sale întrebări inițiale, spune în mod explicit: „«sensul ființei» și «adevărul ființei» sunt totuna“[27].

Tentația de a pune semnul egalității între cele două – ceea ce echivalează cu refuzul de a gândi prin prisma distincției kantiene dintre rațiune și intelect,

dintre „nevoia irepresibilă“ de a gândi și „dorința de a cunoaște“ – e foarte mare și nu se datorează nicidecum doar autorității tradiției. Distincțiile lui Kant au avut un extraordinar efect eliberator asupra filozofiei germane, stimulând dezvoltarea idealismului german. Fără-ndoială că ele au făcut loc gândirii speculative; dar această gândire, la rândul ei, a devenit un teren propice pentru o nouă categorie de specialiști, adepți ai ideii că „obiectul propriu“ al filozofiei este „cunoașterea reală a ceea ce este cu adevărat“[28]. Odată ce Kant i-a eliberat de vechiul dogmatism de școală și de exercițiile lui sterile, ei au clădit nu doar noi sisteme, ci chiar și o nouă „știință“ – titlul inițial al celei mai prestigioase dintre scrierile lor, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, era „Știința despre experiența conștiinței“ –, estompând cu promptitudine distincția kantiană dintre preocuparea rațiunii pentru incognoscibil și preocuparea intelectului pentru cogniție. Urmărind idealul cartezian al certitudinii ca și cum Kant nici n-ar fi existat vreodată, erau ferm convinși că rezultatele speculațiilor lor posedă același gen de valabilitate ca și rezultatele proceselor cognitive.

CAPITOLUL I
Apariție

Ne judecă oare vreodată Dumnezeu după aparențe? Înclin să cred că da.
W.H. Auden

1 *Natura fenomenală a lumii*

Lumea în care ne naștem cuprinde multe lucruri – naturale și artificiale, vii și nevii, trecătoare sau veșnice –, care toate au în comun faptul că *apar* și deci sunt menite a fi văzute, auzite, atinse, gustate și mirosite, într-un cuvânt, a fi percepute de niște făpturi simțitoare și înzestrate cu organe de simț potrivite. Nimic n-ar putea să apară și cuvântul „apariție“ ar fi lipsit de sens dacă n-ar exista receptori ai aparițiilor – niște făpturi vii capabile să ia act, să recunoască și să reacționeze, prin fugă sau dorință, aprobare sau dezaprobare, blam sau laudă, la ceea ce nu este simplu-prezent, ci le apare și este destinat percepției lor. În lumea asta în care intrăm, venind dintr-un nicăieri, și din care dispărem într-un nicăieri, *Ființă* și *Apariție* coincid. Materia nevie, naturală și artificială, schimbătoare și neschimbătoare depinde în privința existenței ei, adică a faptului de a apărea, de prezența unor făpturi vii. În această lume nu poate exista nimic și nimeni a cărui ființă însăși să nu presupună un *spectator*. Cu alte cuvinte, nimic din ce este, în măsura în care apare, nu există la singular; tot ce există este menit a fi perceput de cineva. Nu Omul, ci oamenii locuiesc această planetă. Legea pământului este pluralitatea.

Dat fiind că ființele simțitoare – oameni și animale – cărora lucrurile le apar și care ca receptori le garantează acestora realitatea – sunt ele însele apariții, fiind menite și capabile deopotrivă să vadă și să fie văzute, să audă

și să fie auzite, să atingă și să fie atinse, ele nu sunt niciodată doar subiecți și nu pot fi niciodată înțelese numai așa; nu sunt mai puțin „obiective“ decât o piatră sau un pod. Mundaneitatea lucrurilor vii înseamnă că nu există subiect care să nu fie deopotrivă obiect și să nu-i apară ca atare altcuiva, care-i garantează realitatea „obiectivă“. Ceea ce în mod curent numim „conștiență“, faptul că sunt conștient de mine însumi și că, într-un anumit sens, pot să-mi apar mie însumi, n-ar fi niciodată suficient spre a garanta realitatea. (Formularea carteziană *Cogito me cogitare ergo sum* este un *non sequitur* din simplul motiv că această *res cogitans* nici nu apare vreodată dacă ale sale *cogitationes* nu devin manifeste prin vorbire sonoră sau scrisă, care deja presupune drept receptori niște auditori sau cititori.) Văzută din perspectiva lumii, orice făptură vine în ea echipată, de la naștere, să facă față unei lumi în care Ființă și Apariție coincid; ea este adaptată existenței mundane. Făpturile vii, oameni și animale, nu sunt doar *în* lume, ci sunt *ale lumii*, și sunt așa tocmai pentru că sunt în același timp subiecți și obiecte, apte să perceapă și să fie percepute.

Poate că nimic nu este mai surprinzător în această lume a noastră decât felurimea aproape nesfârșită a aparițiilor ei, valoarea de pur divertisment a imaginilor, sunetelor și mirosurilor sale, lucru abia menționat vreodată de gânditori și filozofi. (Numai Aristotel, cel puțin ocazional, includea viața de desfătare pasivă, cu plăcerile oferite de organele noastre, printre cele trei moduri de a trăi pe care le pot alege cei ce, nefiind supuși necesității, se pot consacra lui *kalón*, frumosului ca opus necesarului și utilului.)[1] Acestei diversități îi corespunde o la fel de uluitoare diversitate a organelor de simț la speciile de animale, astfel încât tot ce le apare făpturilor vii îmbracă o imensă varietate de forme și înfățișări: orice specie de animale trăiește într-o lume a sa proprie. În pofida acestui lucru, toate făpturile înzestrate cu simțuri au în comun faptul-de-a-apărea – în primul rând, o lume care le apare, iar în al doilea rând, și poate chiar mai important, faptul că ele însele sunt făpturi care apar și dispar, că întotdeauna a existat o lume înainte de sosirea lor și întotdeauna va exista o lume după plecarea lor.

A fi viu înseamnă a trăi într-o lume care a precedat sosirea ta și va supraviețui plecării tale. La acest nivel, al simplului fapt de a fi viu, apariția și dispariția, așa cum își urmează una celeilalte, sunt evenimente primordiale, care ca atare marchează timpul nostru, intervalul temporal dintre naștere și moarte. Răstimpul de viață finit alocat fiecărei făpturi vii determină nu

numai speranța ei de viață, ci și experiența ei temporală; el furnizează prototipul secret pentru toate măsurătorile de timp, oricât ar putea ele apoi să transceandă, înspre trecut sau înspre viitor, răstimpul de viață alocat. Astfel, experiența trăită a lungimii unui an poate varia radical pe parcursul vieții noastre. Un an care pentru cineva în vârstă de cinci ani constituie nu mai puțin de o cincime a existenței sale trebuie că pare mult mai lung decât atunci când va constitui abia un procent de douăzeci sau treizeci la sută din viețuirea sa pe pământ. Știm cu toții că pe măsură ce înaintăm în vârstă anii se perindă din ce în ce mai iute, până când, odată cu apropierea senectuții, își încetinesc din nou perindarea pentru că începem să-i numărăm în raport cu data anticipată psihologic și somatic a plecării noastre. Față cu acest ceasornic, inerent făpturilor vii care se nasc și mor, stă timpul „obiectiv", potrivit căruia lungimea unui an nu variază niciodată. Acesta este timpul lumii, iar premisa lui subiacentă – neținând cont de nici o credință religioasă sau științifică – este că lumea nu are nici început, nici sfârșit, premisă care le pare foarte firească unor făpturi ce vin într-o lume care le precedă și care le va supraviețui.

În contrast cu simpla-prezență anorganică a materiei lipsite de viață, ființele vii nu sunt doar apariții. A fi viu înseamnă a fi posedat de nevoia de a te arăta, care corespunde propriului mod-de-a-fi-o-apariție. Făpturile vii *își fac apariția* ca niște actori pe o scenă aranjată pentru ele. Scena e comună tuturor făpturilor vii, dar *pare* diferită de la o specie la alta, precum și de la un specimen individual la altul. Părerea – acel mi-se-pare, *dokéi moi* – este modul, pesemne singurul posibil, în care lumea care apare este conștientizată și percepută. A apărea înseamnă întotdeauna a le părea altora, iar această părere variază în funcție de punctul de vedere și de perspectiva spectatorilor. Cu alte cuvinte, fiecare lucru care apare dobândește, în virtutea faptului că apare, un fel de travesti care poate – dar nu trebuie neapărat – să-l ascundă sau să-l desfigureze. Aparența corespunde faptului că orice apariție, deși posedă o identitate, este percepută de o multitudine de spectatori.

Nevoia de a se arăta – de a reacționa astfel, prin arătare, la efectul copleșitor al faptului de a fi arătat – pare a fi comună oamenilor și animalelor. Și exact așa cum actorul, când intră în scenă, depinde de decor, de ceilalți actori cu care joacă și de spectatori, tot așa orice făptură vie depinde de o lume ce apare neîntrerupt ca sălaș pentru propria sa apariție, de alte făpturi

cu care să interacționeze și de spectatori care să ia act de existența sa și s-o recunoască. Văzută din punctul de vedere al spectatorilor în fața cărora apare și din al căror câmp vizual dispare până la urmă, fiecare viață în parte, cu creșterea și declinul ei, este un proces de dezvoltare în care o entitate se dezvăluie treptat într-o mișcare ascendentă până când toate proprietățile sale sunt deplin etalate; această fază este urmată de o perioadă de stagnare – de înflorire ori epifanie, cum s-ar spune – căreia îi succedă o mișcare descendentă de dezintegrare ce se încheie cu dispariția completă. Acest proces poate fi privit, examinat și înțeles din multe perspective, dar criteriul nostru pentru ceea ce este o făptură vie în esență rămâne același: în viața de fiecare zi, precum și în studiul științific, ea este determinată de răstimpul relativ scurt al etalării sale depline, al epifaniei sale. Dacă realitatea n-ar avea înainte de toate natură fenomenală, alegerea, călăuzită doar de criteriile deplinătății și perfecțiunii în etalare, ar fi cu totul arbitrară.

Primatul apariției pentru toate făpturile vii cărora lumea le apare în modalitatea unui mi-se-pare e foarte relevant pentru tema de care urmează să ne ocupăm – acele activități mentale prin care ne deosebim de alte specii animale. Fiindcă, deși există mari diferențe între aceste activități, ele au în comun o *retragere* din lumea așa cum ea apare și o repliere spre sine. Asta n-ar crea mari probleme dacă am fi simpli spectatori, făpturi asemenea zeilor aruncate în lume spre a-i purta de grijă sau spre a ne bucura de ea și a fi distrați de ea, dar având totodată în posesie drept habitat natural o altă regiune. Noi însă *suntem nu doar în lume, ci suntem ai lumii*; suntem și noi niște apariții, în virtutea faptului că sosim și plecăm, că apărem și dispărem; și cu toate că venim dintr-un nicăieri, sosim bine echipați pentru a gestiona tot ce ne apare și a lua parte la piesa de teatru a lumii. Aceste proprietăți nu dispar atunci când se-ntâmplă să ne angajăm în activități mentale și când, ca să folosesc metafora lui Platon, închidem ochii trupești spre a-i putea deschide pe cei ai minții. Teoria celor două lumi face parte dintre paralogismele metafizice, dar ea n-ar fi avut cum să supraviețuiască atâtea secole dacă n-ar fi corespuns în mod atât de plauzibil unor experiențe fundamentale. Cum spunea odată Merleau-Ponty[2], „din ființă nu pot evada decât tot în ființă“, și de vreme ce pentru oameni Ființă și Apariție coincid înseamnă că din apariție nu pot evada decât tot în apariție. Iar asta nu rezolvă problema, căci problema privește aptitudinea în genere a gândirii de a apărea, și întrebarea e dacă gândirea și alte activități mentale invizibile și inaudibile

sunt menite să apară ori de fapt ele nu-și pot găsi niciodată în lume un sălaș potrivit.

2 *(Adevărata) ființă și (simpla) apariție: teoria celor două lumi*

Putem găsi o primă sugestie încurajatoare cu privire la acest subiect dacă examinăm vechea dihotomie metafizică dintre (adevărata) Ființă și (simpla) Apariție, fiindcă și ea se sprijină pe primatul, sau cel puțin pe prioritatea, apariției. Pentru a afla ce anume *există* cu adevărat, filozoful trebuie să *părăsească* lumea aparițiilor, printre care se simte în chip firesc și originar acasă, așa cum a făcut Parmenide când a fost înălțat, dincolo de porțile nopții și ale zilei, până pe calea divină, aflată „departe de căile obișnuite ale oamenilor“[3], și cum a făcut și Platon, în Parabola peșterii[4]. Lumea aparițiilor este *anterioară* oricărei regiuni pe care filozoful ar putea-o *alege* drept „adevăratul“ lui sălaș, deși nu a fost născut în ea. Dintotdeauna, tocmai caracterul de apariție al acestei lumi i-a sugerat filozofului, adică spiritului uman, ideea că trebuie neapărat să existe ceva ce nu este apariție: *„Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist“* („Dacă privim lumea ca pe o apariție, ea însăși dovedește existența a ceva ce nu este apariție“), spunea Kant[5]. Cu alte cuvinte, atunci când filozoful părăsește lumea care se oferă simțurilor noastre și-și întoarce privirea (*periagogé* platoniciană) către viața spiritului, el se inspiră de la cea dintâi, căutând ceva care să i se reveleze și să-i explice adevărul ei subiacent. Acest adevăr – *a-létheia*, ceea ce se des-coperă (Heidegger) – poate fi conceput doar ca o altă „apariție“, ca un alt fenomen, la început ascuns, dar de un ordin presupus superior, semnificând astfel precumpănirea durabilă a apariției. Aparatul nostru mental, deși se poate sustrage aparițiilor *prezente*, rămâne angrenat în Apariție. Spiritul, în căutarea sa – hegeliana *Anstrengung des Begriffs* –, nu mai puțin decât simțurile, se așteaptă ca ceva să-i apară.

Ceva foarte asemănător pare a fi adevărat pentru știință, îndeosebi pentru cea modernă, care – potrivit unei remarci din tinerețe a lui Marx – se bazează pe despărțirea Ființei de Apariție, astfel încât nu mai e nevoie de strădania specială și individuală a filozofului de a ajunge la un „adevăr“ din spatele aparițiilor. Omul de știință depinde și el de apariții, fie că, spre a afla ce se

află dedesubtul suprafeței, taie și desface corpul vizibil ca să privească înăuntrul lui, fie că descoperă obiecte ascunse folosindu-se de tot felul de echipamente sofisticate ce le dezbracă de proprietățile exterioare prin care ele se arată simțurilor noastre naturale. Ideea călăuzitoare a acestor strădanii filozofice și științifice este mereu aceeași: fenomenele, după cum spunea Kant[6], „trebuie să aibă cauze care nu sunt fenomene". Aceasta este, de fapt, o vădită generalizare a modului natural în care lucrurile se ivesc și „apar" la lumina zilei dintr-un sol de întuneric, cu deosebirea că acum se postula că acest sol posedă un grad mai mare de realitate în comparație cu ceea ce doar apare și după o vreme dispare la loc. Și, întocmai cum „strădaniile conceptuale" ale filozofului de a găsi ceva dincolo de apariții sfârșeau întotdeauna în invective violente la adresa „simplelor-apariții", tot așa reușitele eminamente practice ale oamenilor de știință în dezvăluirea a ceea ce aparițiile înseși nu arată niciodată fără a fi busculate au fost obținute pe seama lor.

Primatul apariției este un fapt al vieții cotidiene de care nici omul de știință, nici filozoful nu pot fugi, la care sunt nevoiți să revină mereu ieșind din laboratoarele și studiile lor și care își arată puterea nefiind niciodată câtuși de puțin schimbat sau deviat de ceea ce descoperă ei atunci când se retrag dintre apariții. „Astfel, noțiunile «stranii» ale fizicii noi ... [uimesc] simțul comun ... fără să schimbe nimic din categoriile sale."[7] Împotriva acestei convingeri nestrămutate a simțului comun stă străvechea supremație a Ființei și Adevărului asupra simplei-apariții, adică supremația *temeiului* care nu apare asupra suprafeței care apare. Acest temei răspunde, pesemne, la cea mai veche întrebare a filozofiei și deopotrivă a științei: Cum se face că în genere ceva sau cineva, inclusiv eu însumi, apare și ce anume îl face să apară sub această formă și configurație anume, nu sub o alta? Întrebarea însăși cere să se indice o *cauză*, și nu o bază ori un temei, dar ceea ce contează aici e că tradiția noastră filozofică a transformat baza pornind de la care ceva crește în cauza care îl produce, iar apoi a atribuit acestui agent producător un grad superior de realitate față de cel atribuit lucrurilor care se oferă privirii. Crezul că o cauză trebuie să aibă rang mai înalt decât efectul (astfel încât efectul poate fi ușor depreciat reducându-l la cauza sa) e posibil să aparțină celor mai vechi și mai tenace paralogisme metafizice. Totuși nu avem de-a face nici în acest caz cu o simplă eroare arbitrară; de fapt, nu numai că aparițiile nu dezvăluie niciodată de la sine ceea ce se află sub ele, ci, în general vorbind, ori de câte ori dezvăluie, deopotrivă ascund. „Nici

un lucru, nici o latură a unui lucru nu se arată decât ascunzându-le în mod activ pe celelalte."[8] Ele dezvăluie, dar totodată protejează de dezvăluire, și, în privința a ceea ce se află dedesubt, această protecție s-ar putea chiar să fie cea mai importantă funcție a lor. Acest lucru este în orice caz valabil pentru viețuitoare, a căror suprafață ascunde și protejează organele interne – sursa lor de viață.

Eroarea logică elementară a tuturor teoriilor ce se sprijină pe dihotomia dintre Ființă și Apariție este evidentă și a fost de timpuriu semnalată și rezumată de sofistul Gorgias într-un fragment din tratatul său pierdut *Despre non-existent sau despre natură* – presupus a fi o respingere a filozofiei eleate: „Ființarea rămâne obscură dacă nu întâlnește apariția [nu intră în același plan cu fenomenalitatea], iar apariția e inconsistentă (*asthenés*) dacă nu întâlnește ființarea"[9].

Necontenita căutare de către știința modernă a bazei de dedesubtul simplelor-apariții a dat vechiului argument o nouă forță. Ea a silit chiar temeiul aparițiilor să iasă la iveală astfel încât omul, făptură adaptată aparițiilor și dependentă de ele, să acceadă la el. Rezultatele au fost însă descumpănitoare. S-a vădit că nici un om nu poate trăi printre „cauze" și nu poate da seama în limbajul uman normal de o Ființă al cărei adevăr poate fi demonstrat științific în laborator și testat practic în lumea reală cu ajutorul tehnologiei. Totul arată de parcă Ființa, odată făcută manifestă, a prevalat asupra aparițiilor – numai că nimeni până acum n-a izbutit să *trăiască* într-o lume ce nu se manifestă de bunăvoie.

3 Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeței

Lumea cotidiană a simțului comun, pe care nici omul de știință, nici filozoful nu o pot ocoli, cunoaște atât eroarea, cât și iluzia. Dar nu se poate ajunge la eliminarea erorilor sau risipirea iluziilor într-o zonă aflată dincolo de apariție. „Căci, în momentul în care o iluzie se spulberă, în momentul în care o apariție se destramă brusc, aceasta se întâmplă întotdeauna în avantajul unei noi apariții, care reia pe cont propriu funcția ontologică a celei dintâi...

Dez-iluzia nu este pierderea unei evidențe decât pentru că este achiziția *unei alte evidențe*..., nu există *Schein* fără *Erscheinung*, orice *Schein* este contrapartea unui *Erscheinung*."[10] Este, în cel mai bun caz, foarte îndoielnic că știința modernă, în necontenita ei căutare după *unicul* adevăr de dincolo de *simplele*-apariții, va fi odată în stare să rezolve această dificultate, fie și numai pentru că omul de știință aparține el însuși lumii aparițiilor, cu toate că perspectiva sa asupra acestei lumi poate să difere de cea a simțului comun.

Istoric vorbind, se pare că o îndoială de neînlăturat a fost inerentă întregului demers chiar de la începuturile sale, odată cu nașterea științei în epoca modernă. Prima idee pe de-a-ntregul nouă adusă de epoca modernă – ideea din veacul al XVII-lea de *progres* nelimitat, care după câteva secole a devenit cea mai îndrăgită dogmă a *tuturor* oamenilor trăitori într-o lume orientată științific – pare menită să înlăture amintita dificultate: deși ne așteptăm ca progresul să continue mereu, nimeni nu pare să fi crezut vreodată în atingerea țelului final absolut al adevărului.

Evident, conștiința amintitei dificultăți trebuie să se manifeste cel mai acut în științele care se ocupă direct de oameni, iar răspunsul – redus la cel mai mic numitor comun al său – al diverselor ramuri ale biologiei, sociologiei și psihologiei constă în a interpreta toate aparițiile drept funcții ale procesului vieții. Marele avantaj al funcționalismului constă în aceea că ne oferă din nou o concepție unitară despre lume, iar vechea dihotomie metafizică dintre (adevărata) Ființă și (simpla) Apariție, dimpreună cu vechea prejudecată a supremației Ființei asupra apariției, se păstrează intactă în continuare, deși într-o manieră diferită. Raționamentul a suferit o anumită deplasare; aparițiile nu mai sunt depreciate drept „calități secundare", ci sunt înțelese drept condiții necesare pentru procesele esențiale care se petrec înăuntrul organismului viu.

Această ierarhie a fost de curând contestată într-un mod care mi se pare extrem de semnificativ. Oare nu cumva nu aparițiile există de dragul procesului vieții, ci, dimpotrivă, procesul vieții există în vederea aparițiilor? Dat fiind că trăim într-o lume care *apare*, nu este oare mult mai plauzibil că tot ce e relevant și semnificativ în această lume a noastră ar trebui să se afle tocmai la suprafață?

În câteva studii despre variatele înfățișări și forme din viața animală, zoologul și biologul elvețian Adolf Portmann a arătat că faptele înseși spun cu totul altceva decât simplista ipoteză funcționalistă potrivit căreia la

făpturile vii aparițiile servesc doar supraviețuirii proprii și a speciei. Dintr-un punct de vedere diferit și, așa-zicând, mai nevinovat, pare mai degrabă că, dimpotrivă, organele interne, non-aparente există doar pentru a servi la producerea și susținerea caracterelor aparente. „Anterior tuturor funcțiilor care servesc supraviețuirii individului și a speciei… găsim simplul fapt al apariției și auto-expunerii *care conferă sens acestor funcții*“ (subl. mea)[11].

În plus, Portmann demonstrează printr-o mulțime de exemple fascinante ceea ce ar trebui să fie evident cu ochiul liber – că enorma varietate a vieții animale și vegetale, bogăția însăși a manifestărilor în chiar *superfluitatea* ei funcțională, nu poate fi explicată de teoriile curente care înțeleg viața în termeni de funcționalitate. Astfel, penajul păsărilor, „căruia, la prima vedere, îi atribuim valoarea de înveliș cald, protector, este, în plus, astfel conformat, încât părțile lui vizibile – și numai ele – alcătuiesc un veșmânt colorat, a cărui valoare intrinsecă rezidă exclusiv în apariția lui vizibilă“[12]. În general vorbind, „simpla formă funcțională, atât de preamărită de unii ca fiind potrivită Naturii [adecvată scopurilor acesteia], este un caz rar și special“[13]. Este, așadar, greșit să fie luat în considerare doar procesul funcțional care se petrece înăuntrul organismului viu, iar tot ce este exterior și „se oferă simțurilor să fie privit drept consecința mai mult sau mai puțin subordonată a proceselor mult mai esențiale, mai «centrale» și mai «reale»“[14]. Potrivit unei asemenea interpretări eronate, „aspectul exterior al animalului servește la conservarea aparatului intern, esențial, prin mișcare și prin ingerarea hranei, evitarea dușmanilor și găsirea de parteneri sexuali“[15]. Împotriva acestei abordări, Portmann propune „morfologia“ sa, o nouă știință care ar inversa prioritățile: *„Nu ce anume este ceva, ci felul cum «apare» acel ceva constituie problema cercetării*“ (subl. mea)[16].

Asta înseamnă că însăși înfățișarea unui animal „trebuie considerată un organ de referință special în raport cu un ochi care observă. … Ochiul și ceea ce urmează a fi privit formează o unitate funcțională, alcătuită după reguli la fel de stricte ca acelea ce funcționează între hrană și organele digestive“[17]. Iar în conformitate cu această inversare Portmann distinge între „aparițiile autentice“, care se oferă privirii de la sine, și cele „neautentice“, cum sunt rădăcinile plantelor sau organele interne ale unui animal, care devin vizibile doar prin intervenție din afară asupra apariției „autentice“ și prin violarea ei.

Două fapte de importanță egală conferă acestei inversiuni caracter fundamental plauzibil. Mai întâi, izbitoarea diferență dintre aparițiile „autentice“ și cele „neautentice“, dintre conformațiile externe și aparatul intern. Conformațiile externe sunt nesfârșit de variate și extrem de diferențiate; în cazul animalelor superioare putem de obicei să deosebim un individ de altul. Caracterele externe ale viețuitoarelor sunt, în plus, dispuse conform legii simetriei, astfel încât apar într-o ordine determinată și agreabilă. Organele interne, dimpotrivă, nu sunt niciodată plăcute ochiului; odată expuse privirii, ele arată ca și cum ar fi fost aruncate la un loc unul câte unul și, dacă nu sunt deformate de boală sau de vreo stranie anormalitate, par asemănătoare; până și diversele specii animale, ca să nu mai vorbim de indivizi, sunt anevoie de deosebit între ele doar inspectându-le viscerele. Când definește viața drept „apariția unui interior într-un exterior“[18], Portmann pare să cadă victimă tocmai vederilor pe care le critică; pentru că prin propriile descoperiri a demonstrat că ceea ce se arată în exterior este atât de pregnant *diferit* de interior, încât abia dacă se poate spune că interiorul apare vreodată cu adevărat. Interiorul, aparatul funcțional al procesului vieții, este acoperit de un exterior care, cât privește procesul vieții, are o singură funcție – aceea de a-l ascunde și a-l proteja, de a împiedica expunerea lui la lumina unei lumi aparente. Dac-ar fi ca acest interior să apară, am arăta cu toții la fel.

La asta se adaugă, în al doilea rând, dovezile la fel de pregnante ale existenței unui impuls înnăscut – nu mai puțin irepresibil decât instinctul funcțional de conservare – pe care Portmann îl numește „nevoia de auto-expunere“ (*Selbstdarstellung*). Acest instinct este complet gratuit din perspectiva conservării vieții; el transcende cu mult ceea ce poate fi socotit necesar pentru atracția sexuală. Aceste constatări sugerează că precumpănirea apariției exterioare implică, pe lângă simpla receptivitate a simțurilor noastre, o activitate spontană: *tot ceea ce poate vedea vrea să fie văzut, tot ceea ce poate auzi caută să se facă auzit, tot ceea ce poate atinge se oferă, la rându-i, atingerii.* Se întâmplă într-adevăr de parcă tot ce este viu – pe lângă faptul că suprafața lui e făcută în vederea apariției, e potrivită să fie văzută și menită să le apară altora – are o *nevoie de a apărea*, de a-și afla loc în lumea aparițiilor nu prezentând și arătându-și „sinele lăuntric“, ci arătându-se pe sine ca individ. (Cuvântul „auto-expunere“, la fel ca germanul *Selbstdarstellung*, este echivoc: poate însemna că îmi fac în mod activ simțită, văzută și auzită prezența, sau că îmi etalez *sinele*, ceva dinăuntrul meu care altminteri nu

ar apărea defel – adică, în terminologia lui Portmann, o apariție „neautentică". În continuare, voi folosi acest cuvânt în primul din cele două sensuri.) Tocmai această auto-expunere, deja foarte vădită la formele superioare de viață animală, își atinge apogeul la specia umană.

Inversiunea morfologică operată de Portmann asupra priorităților admise în mod curent are ample consecințe, pe care însă – probabil din motive foarte îndreptățite – nu le detaliază. Aceste consecințe converg spre ceea ce el numește „valoarea suprafeței", adică spre faptul că „apariția vădește o maximă putere de expresie în comparație cu elementul lăuntric, ale cărui funcții sunt de un ordin mai primitiv"[19]. Folosirea cuvântului „expresie" arată clar dificultățile terminologice pe care le va întâmpina inevitabil detalierea acestor consecințe. Pentru că o „expresie" nu poate decât să exprime ceva, iar la inevitabila întrebare „Ce anume exprimă (adică expune) respectiva expresie?" răspunsul va fi de fiecare dată: ceva lăuntric – o idee, un gând, o emoție. Expresivitatea unei apariții este însă de un ordin diferit; aceasta nu se „exprimă" decât pe sine, adică se expune sau se etalează. Din descoperirile lui Portmann rezultă că standardele noastre de judecată obișnuite, atât de ferm înrădăcinate în presupoziții și prejudecăți metafizice – conform cărora esențialul se află dedesubtul suprafeței, iar suprafața e „superficială" – sunt greșite, că e iluzorie convingerea noastră comună potrivit căreia ceea ce este înăuntrul nostru, „viața noastră lăuntrică", e mai relevant pentru ceea ce „suntem" decât ceea ce apare la suprafață; dar când vrem să corectăm aceste erori de gândire constatăm că limbajul nostru, sau cel puțin bagajul nostru terminologic, este deficitar.

4 *Corp și suflet; suflet și spirit*

De altfel, dificultățile nu sunt nicidecum doar terminologice. Ele au o strânsă legătură cu anumite credințe problematice de-ale noastre în legătură cu viața psihică și cu relația dintre suflet și corp. Suntem, fără îndoială, înclinați să acceptăm că nimic din interiorul corpului nu apare în chip autentic și de la sine, dar dacă vorbim despre o viață lăuntrică exprimată prin apariție exterioară avem în vedere viața sufletului. Relația interior–exterior,

adevărată pentru corpurile noastre, nu-i adevărată și pentru sufletele noastre, cu toate că vorbim de *viață* psihică și de localizarea ei „înăuntrul" nostru folosind metafore extrase în mod evident din datele și experiențele corporale. Aceeași folosire a metaforelor este caracteristică și pentru limbajul nostru conceptual, menit să vădească viața spiritului; cuvintele pe care le folosim în discursul strict filozofic sunt și ele în mod invariabil derivate din expresii ce se raportează inițial la lumea așa cum se oferă ea celor cinci simțuri trupești ale noastre, din experiența cărora sunt apoi, după cum spunea Locke, „transportate" – *metaphérein*, a duce dincolo – „către semnificații mai abstracte și făcute să reprezinte idei care nu cad sub perceperea simțurilor noastre". Doar cu ajutorul unui atare transfer pot oamenii „să conceapă acele fenomene resimțite în ei înșiși și care nu apăreau în afară în chip sensibil"[20]. Locke se sprijină aici pe vechea asumpție tacită a identității dintre suflet și spirit, ambele fiind opuse corpului în virtutea invizibilității lor.

La o examinare mai atentă însă, se vădește că ceea ce este valabil pentru spirit, anume că limbajul metaforic e singura modalitate de care el dispune spre a „apărea în afară în chip sensibil" – chiar și activitatea tăcută, ne-aparentă constă deja în vorbire, în dialogul tăcut pe care-l port cu mine însumi –, nu-i deloc adevărat pentru viața sufletului. Limbajul conceptual metaforic este, ce-i drept, adecvat activității de a gândi, operațiilor intelectului, dar viața sufletului nostru, cu toată intensitatea ei, se exprimă mult mai adecvat într-o privire fugară, într-un sunet, într-un gest decât în vorbire. Ceea ce devine limpede atunci când vorbim despre experiențe psihice nu e niciodată experiența psihică în sine, ci orice se-ntâmplă să *gândim* despre ea când reflectăm asupra ei. Spre deosebire de gânduri și idei, sentimentele, pasiunile și emoțiile nu pot deveni parte componentă a lumii aparițiilor, întocmai cum nu pot nici organele noastre interne. Ceea ce apare în lumea exterioară, pe lângă semnele fizice, este doar ceea ce facem noi din ele prin operații de gândire. Orice *exteriorizare* a mâniei, spre deosebire de mânia pe care o simt, conține deja o reflecție despre ea, și această reflecție e cea care-i imprimă emoției forma puternic individualizată caracteristică tuturor fenomenelor de suprafață. A-ți arăta mânia constituie o formă de auto-expunere: eu hotărăsc ce e potrivit să apară. Cu alte cuvinte, emoțiile pe care le simt, întocmai ca organele interne cu ajutorul cărora trăim, nu sunt *menite* a fi arătate în starea lor nefalsificată. De bună seamă că n-aș putea să le transform în apariții dacă imboldul n-ar veni de la ele și dacă

nu le-aș simți așa cum simt și alte senzații care mă fac să conștientizez procesul vieții dinăuntrul meu. Dar felul în care se vădesc ele fără intervenția reflecției și fără a fi transferate în vorbire – prin privire, gest, sunet nearticulat – nu diferă de felul în care speciile de animale superioare își comunică una alteia, precum și oamenilor, emoții foarte asemănătoare.

Prin contrast, activitățile noastre mentale sunt concepute în vorbire înainte de a fi comunicate; dar rostul vorbirii este să fie auzită, iar al cuvintelor, să fie înțelese de alții care au și ei capacitatea de a vorbi, tot așa cum o făptură înzestrată cu simțul văzului e menită să vadă și să fie văzută. Gândirea fără vorbire este de neconceput: „gândirea și vorbirea se anticipează una pe cealaltă. Ele își iau întruna locul una celeilalte"[21]; de fapt, fiecare o ia de bună pe cealaltă. Și, cu toate că facultatea vorbirii poate fi localizată fizic cu mai mare siguranță decât multe dintre emoții – iubirea sau ura, rușinea sau invidia –, locusul ei nu e un „organ" și este lipsit de toate proprietățile strict funcționale atât de caracteristice întregului proces organic al vieții. E adevărat că toate activitățile mentale se retrag din lumea aparițiilor, dar nu înspre un interior al sinelui ori al sufletului. Gândirea, cu limbajul conceptual care o însoțește, de vreme ce se petrece în și este rostită de o făptură care se simte acasă într-o lume de apariții, are nevoie de metafore pentru a surmonta distanța dintre o lume care se oferă experienței senzoriale și un tărâm unde nu poate exista nicicând o asemenea aprehendare nemijlocită a evidenței. Dar experiențele noastre sufletești sunt în așa măsură legate de corp, încât a vorbi despre o „viață lăuntrică" a sufletului e la fel de ne-metaforic ca a vorbi despre un simț interior grație căruia avem senzații clare despre funcționarea sau lipsa de funcționare a organelor noastre interne. E evident că o făptură neînzestrată cu inteligență nu poate avea ceva de felul experienței identității personale; ea este cu totul la discreția proceselor vieții sale lăuntrice, a umorilor și emoțiilor sale, a căror continuă schimbare nu diferă cu nimic de schimbarea continuă a organelor trupului nostru. Orice emoție este o experiență somatică; inima mă doare când sunt mâhnit, se încălzește de simpatie, se deschide în rarele momente în care mă copleșesc iubirea sau bucuria, iar senzații fizice similare însoțesc și supărarea, mânia, invidia și alte afecte. Limbajul sufletului în faza sa doar expresivă, anterioară transformării și transfigurării sale prin gândire, nu e metaforic; el se detașează de simțuri și nu folosește analogii atunci când vorbește în termeni de senzații fizice. Merleau-Ponty, după știința mea singurul filozof care nu doar a încercat să dea seama de structura organică a existenței umane, ci s-a și

străduit cu tot dinadinsul să inițieze o „filozofie a cărnii", era încă derutat de vechea identificare a spiritului cu sufletul, atunci când definea spiritul drept „*cealaltă față* a corpului", pe temeiul că „există un corp al spiritului și un spirit al corpului și un chiasm între ele"[22]. Tocmai lipsa unor asemenea chiasme sau încrucișări constituie marea dificultate pe care ne-o prilejuiesc fenomenele mentale, și Merleau-Ponty însuși, într-un alt context, recunoștea foarte limpede această lipsă. Gândirea, scrie el, este „fundamentală pentru că nu are nici un suport, dar nu este fundamentală în sensul că odată cu ea am atinge o temelie pe care ar trebui să ne sprijinim și să stăm. În principiu vorbind, gândirea fundamentală este fără fund. Este, dacă vreți, un abis"[23]. Dar ceea ce e adevărat despre spirit nu e adevărat despre suflet, și viceversa. Sufletul, deși probabil mult mai opac decât va reuși spiritul să fie vreodată, nu este fără fund; el chiar „debordează" înspre corp, „năvălește peste el, e ascuns în el – și în același timp are nevoie de el, se mărginește în el, este *ancorat* în el"[24].

Amintesc în treacăt că astfel de incursiuni în problema veșnic tulburătoare a relației dintre corp și suflet datează din Antichitate. Scrierea aristotelică *De anima* e plină de considerații dificile despre fenomenele psihice și strânsa lor legătură cu corpul, prin contrast cu relația, sau mai degrabă non-relația, dintre corp și spirit. Discutând despre aceste lucruri într-un mod destul de șovăielnic și atipic, Aristotel declară: „...s-ar părea că, pentru cele mai multe cazuri, «sufletul» nu este afectat și nu acționează în lipsa corpului: de exemplu, mânia, îndrăzneala, dorința și întreaga sensibilitate. Totuși, mai ales gândirea pare a-i fi proprie. Dar, dacă ea este un anumit tip de imaginație [*phantasía*], nici ea [*noéin*] nu s-ar putea realiza în lipsa corpului"[25]. Iar ceva mai departe, rezumând: „Despre intelect [*nous*] și potența contemplativă nu este nimic clar. Se pare că este vorba despre un alt gen al sufletului, și numai acesta poate fi separat [de corp], ca și eternul de coruptibil"[26]. Iar într-unul din tratatele sale biologice Aristotel sugerează că sufletul – atât partea lui vegetativă, cât și cea nutritivă și senzitivă – „a dobândit existență în embrion fără să fi existat anterior în afara acestuia, pe când *nous*-ul a pătruns în suflet din afară, dăruind astfel omului un gen de activitate care nu are legătură cu activitățile corpului"[27]. Cu alte cuvinte, nu există senzații corespunzătoare activităților mentale; iar senzațiile sufletului [*psyché*] sunt trăiri pe care le percepem prin organele corpului nostru.

Alături de nevoia de auto-expunere prin care viețuitoarele se încadrează într-o lume a aparițiilor, oamenii se mai *prezintă* și prin faptă și cuvânt, și

astfel indică în ce fel *voiesc* să apară, ce anume, în opinia lor, se cuvine a fi văzut și ce nu. Acest element al alegerii deliberate între ceea ce să arate și ceea ce să ascundă pare a fi specific uman. *Până la un punct*, putem alege cum să le apărem altora, iar această apariție nu este nicidecum manifestarea exterioară a unei dispoziții lăuntrice; căci dacă ar fi probabil că toți am acționa și am vorbi la fel. Și în acest punct îi datorăm lui Aristotel distincțiile cruciale. „Sunetele articulate prin voce – scrie el – sunt simboluri ale stărilor sufletești, iar cuvintele scrise sunt simboluri ale cuvintelor vorbite. Și apoi, cum nu toți oamenii au aceeași scriere, tot așa nu toți oamenii au aceleași sunete ale vorbirii, *pe când stările sufletești* [*pathémata*], *pe care sunetele le simbolizează direct, sunt aceleași pentru toți.*" Aceste stări, care se exprimă „în chip natural" prin „sunete nearticulate, așa cum produc animalele, au și ele un înțeles", dezvăluie ceva. Distingerea și individuația se realizează prin vorbire, folosind verbe și nume (substantive), iar acestea nu sunt produse ori „simboluri" ale sufletului, ci ale intelectului: „Numele înseși și verbele se aseamănă [*éoiken*]... cu gândurile [*noémasin*]" (subl. mea)[28].

Dacă fundamentul psihic intern al apariției noastre individuale nu ar fi mereu același, n-ar putea exista știința psihologiei, care, ca știință, se sprijină pe propoziția: „pe dinăuntru suntem cu toții la fel"[29], întocmai cum știința fiziologiei și medicina se sprijină pe asemănarea perfectă a organelor noastre interne. Psihologia, psihologia abisală sau psihanaliza, nu descoperă altceva decât stările sufletești mereu schimbătoare, sinuozitățile vieții noastre psihice, iar rezultatele și descoperirile ei nu sunt, în sine, nici deosebit de atrăgătoare, nici foarte semnificative. „Psihologia individului", pe de altă parte, care e prerogativa ficțiunii, a romanului și a piesei de teatru, nu poate fi niciodată o știință; a o numi știință ar fi o contradicție în termeni. Când știința modernă a început, în fine, să aducă lumină în biblicul „întuneric al inimii omenești" – despre care Augustin spunea: „*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*" („Ascunsă-i inima bună, ascunsă-i inima rea, un abis este în inima bună și deopotrivă în cea rea")[30] –, aceasta s-a vădit a fi, după cum bănuia deja Democrit[31], „o cămară și un depozit pline cu cele mai variate și mai întristătoare rele". Sau, într-o formulare ceva mai pozitivă, „*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*" („Sentimentul este încântător atunci când rămâne în temei; însă nu și atunci când pășește în lumină, tinzând să devină ființă și să domine")[32].

Monotona uniformitate și atotprezenta urâțenie atât de caracteristice descoperirilor psihologiei moderne și care contrastează atât de izbitor cu nesfârșita varietate și bogăție a conduitei umane fățișe stau mărturie pentru diferența radicală dintre interiorul și exteriorul corpului uman. Pasiunile și emoțiile sufletului nostru nu sunt doar solidare cu corpul, ci au aceleași funcții – de susținere și menținere a vieții – proprii organelor noastre interne, având în comun cu acestea și faptul că doar boala și anormalitatea le pot individualiza. Fără pulsiunea sexuală, care ne vine din partea organelor reproducătoare, nu ar fi posibilă iubirea; dar, în timp ce pulsiunea e totdeauna aceeași, cât de variată este, în manifestările ei concrete, iubirea! Desigur că putem înțelege iubirea drept sublimare a sexualității, însă cu condiția să nu uităm nici o clipă că fără ea nu ar exista nimic din ceea ce înțelegem prin sexualitate și că fără un minim de intervenție a spiritului, adică fără o alegere deliberată între ceea ce place și ceea ce displace, nici măcar alegerea unui partener sexual nu ar fi cu putință. Tot așa, frica e o emoție indispensabilă pentru supraviețuire; ea dă seama de pericol, iar fără această avertizare senzorială nici o viețuitoare n-ar rămâne prea mult timp în viață. Omul curajos nu este cel lipsit de această emoție sau care o poate birui o dată pentru totdeauna, ci cel care a hotărât că nu vrea să-și arate frica. Curajul poate deveni atunci a doua natură sau o deprindere, dar nu în sensul că neînfricarea ia locul fricii, ca și cum ar putea deveni ea însăși o emoție. Asemenea alegeri sunt determinate de diverși factori; multe sunt predeterminate de cultura înăuntrul căreia ne naștem – le facem pentru că vrem să fim pe placul altora. Dar există și alegeri pe care nu ni le inspiră mediul înconjurător; le putem face pentru a ne fi plăcuți nouă înșine sau pentru că vrem să dăm un exemplu, adică să-i convingem pe alții să le placă ceea ce ne place nouă. Oricare ar fi motivele, succesul și eșecul în materie de auto-prezentare depind de coerența și durata imaginii prezentate astfel lumii.

Cum aparițiile se prezintă întotdeauna sub înfățișarea de aparență, simularea și amăgirea deliberată din partea celui ce acționează, precum și eroarea și iluzionarea din partea spectatorului se află, inevitabil, printre potențialitățile inerente. Auto-prezentarea diferă de auto-expunere prin alegerea activă și conștientă a imaginii arătate; auto-expunerea nu are altă cale decât să etaleze proprietățile pe care le posedă o făptură vie. Auto-prezentarea nu ar fi posibilă fără un anumit grad de percepție de sine – capacitate inerentă caracterului reflexiv al activităților mentale și care în mod vădit transcende

simpla conștiență, pe care oamenii o au probabil în comun cu animalele superioare. Numai auto-prezentarea este, la drept vorbind, deschisă ipocriziei și prefăcătoriei, iar singurul mod de a le deosebi pe acestea de realitate și adevăr rezidă în incapacitatea celor dintâi de a dura și a rămâne consecvente. S-a spus că ipocrizia este complimentul pe care viciul îl face virtuții, dar lucrurile nu stau chiar așa. Orice virtute începe cu un compliment făcut sieși, prin care cel în cauză exprimă faptul că e mulțumit cu ea. Complimentul acesta implică o promisiune făcută lumii, celor cărora le apar, de a acționa în concordanță cu plăcerea mea, iar pe ipocrit îl caracterizează încălcarea acestei promisiuni subînțelese. Cu alte cuvinte, ipocritul nu este un netrebnic căruia îi place viciul și care își ascunde față de cei din jur această plăcere. Testul aplicabil ipocritului este sentința socratică „*Fii* așa cum vrei să apari", ceea ce înseamnă să apari *întotdeauna* așa cum vrei să le apari altora, chiar și dacă ești singur și nu-ți apari decât ție însuți. Când iau o asemenea decizie, nu doar reacționez la calitățile care se-ntâmplă să-mi fie date; ci e un act de alegere deliberată între diversele potențialități de conduită pe care mi le oferă lumea. Din astfel de acte se încheagă până la urmă ceea ce se cheamă caracterul sau personalitatea, un ansamblu de trăsături identificabile, reunite într-un tot comprehensibil și lesne identificabil, întipărit, așa-zicând, pe un substrat statornic de calități și defecte specifice structurii sufletești și trupești a celui în cauză. Datorită relevanței de netăgăduit a acestor proprietăți auto-alese pentru modul în care persoana respectivă apare și pentru rolul pe care-l joacă în lume, filozofia modernă, începând de la Hegel, a sucombat straniei iluzii că omul, spre deosebire de alte făpturi, s-a auto-creat. Evident, auto-prezentarea și simpla-prezență în lume nu sunt același lucru.

5 *Apariție și aparență*

Întrucât alegerea ca factor decisiv în auto-prezentare are de-a face cu aparițiile și întrucât apariția are dubla funcție de a ascunde un interior și a revela o „suprafață" – de pildă, de a disimula frica și a revela curajul, adică de a ascunde frica etalând curajul –, există întotdeauna posibilitatea ca ceea

ce apare să se dovedească în cele din urmă, prin dispariție, a fi fost o simplă *aparență*. Din pricina decalajului dintre interior și exterior, dintre temeiul apariției și apariție – sau, exprimându-ne altfel, oricât de diferiți și individualizați apărem și indiferent de măsura în care am ales în mod deliberat această individualitate –, va fi întotdeauna adevărat că „pe dinăuntru suntem toți la fel“, că nu suntem schimbători decât cu prețul funcționării însesi a organelor noastre psihice și trupești interne sau, invers, cu prețul unei intervenții în vederea înlăturării vreunei disfuncții. Iată de ce în orice apariție există un element de aparență: fondul în sine nu apare. De unde nu urmează că toate aparițiile sunt simple aparențe. Aparențele sunt posibile doar în mijlocul aparițiilor; ele presupun apariția așa cum eroarea presupune adevărul. Eroarea este prețul pe care-l plătim pentru adevăr, iar aparența este prețul pe care-l plătim pentru minunile apariției. Eroarea și aparența sunt fenomene strâns legate; ele își corespund.

Aparența e inerentă unei lumi guvernate de o dublă lege – cea de a apărea unei multitudini de făpturi sensibile, înzestrată fiecare cu facultăți de percepție. Nimic din ce apare nu se manifestă unui singur privitor capabil să-l perceapă sub toate aspectele ce-i sunt inerente. Lumea apare în modalitatea lui „mi-se-pare“, supusă unor perspective particulare determinate de poziționarea în lume, precum și de organele de percepție folosite. Această modalitate nu doar că produce erori, pe care le pot îndrepta schimbându-mi poziționarea, venind mai aproape de ceea ce apare sau îmbunătățind capacitatea organelor mele de percepție cu ajutorul unor instrumente și aparate sau servindu-mă de imaginație spre a lua în considerare și alte perspective; ea dă naștere, de asemenea, unor aparențe adevărate, adică unor apariții înșelătoare, pe care nu le pot corecta ca pe niște erori, fiindcă sunt cauzate de localizarea mea permanentă pe pământ și rămân legate de propria-mi existență ca una din aparițiile pământului. „Aparența (*dokós*, de la *dokéi moi*) – spunea Xenofan – se întinde peste toate lucrurile“, astfel încât „nu există om, și nici nu va exista vreodată, care să aibă o cunoaștere clară privitoare la zei și la toate despre câte vorbesc aici; căci, și de s-ar întâmpla ca cineva să spună ce anume apare în realitatea lui totală, nici el însuși nu și-ar da seama de asta“[33].

Pe urmele distincției lui Portmann între apariții autentice și apariții neautentice, am putea vorbi despre aparențe autentice și aparențe neautentice: acestea din urmă, miraje precum o fata morgana, se destramă de la sine

sau pot fi risipite la o privire mai atentă; cele dintâi, dimpotrivă, asemeni mișcării Soarelui, adică ivirii sale dimineața și apunerii sale seara, nu se vor lăsa dislocate în fața a oricât de multă informație științifică, pentru că acesta e modul în care *apariția* Soarelui și a Pământului i *se înfățișează* inevitabil unei făpturi legate de Pământ și care nu-și poate schimba sălașul. Avem aici de-a face cu acele „iluzii naturale și inevitabile“ ale aparatului nostru senzorial la care se referă Kant în introducerea sa la dialectica transcendentală a rațiunii. Iluzia din judecata transcendentă el o numea „naturală și inevitabilă“, deoarece este „inseparabil legată de rațiunea omenească și ... chiar și după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează de a o momi și de a o arunca neîncetat în rătăciri momentane, care trebuie mereu înlăturate“[34].

Faptul că aparențele naturale și inevitabile sunt inerente unei lumi a aparițiilor din care nu putem nicicând evada este pesemne cel mai puternic și cu siguranță cel mai plauzibil argument împotriva pozitivismului simplist care crede că a găsit un teren solid de certitudine refuzând complet să ia în considerare fenomenele mentale și rămânând atașat faptelor observabile, realității cotidiene care se oferă simțurilor noastre. Toate ființele vii, capabile deopotrivă să primească apariția prin organele de simț și să se expună ca apariții, sunt susceptibile de iluzii autentice, care nu sunt nicidecum aceleași la toate speciile, ci se leagă de forma și modul procesului vieții specifice fiecăreia. Animalele sunt și ele capabile să producă aparențe – multe pot chiar să falsifice câte-o apariție fizică –, iar oamenii și animalele au capacitatea înnăscută de a manipula apariția cu scopul de a înșela. Des-coperirea „adevăratei“ identități a unui animal în spatele vremelnicei sale culori adaptative nu diferă mult de demascarea unui ipocrit. Dar ceea ce apare atunci de sub suprafața înșelătoare nu este un sine lăuntric, o apariție autentică, neschimbătoare și demnă de încredere în simpla ei prezență. Des-coperirea risipește o înșelătorie; ea nu descoperă ceva ce apare în mod autentic. Un „sine lăuntric“, dacă există vreunul, nu-i apare niciodată nici simțului intern, nici celui extern, căci nici una din datele interne nu are trăsături stabile, relativ permanente care, fiind recognoscibile și identificabile, să caracterizeze apariția individuală. După cum a observat în repetate rânduri Kant[35], „nu poate exista un sine constant și permanent în această curgere a fenomenelor interne“. De fapt, e derutant să vorbim chiar și de „fenomene“ interne; tot ce cunoaștem sunt niște senzații interne a căror succesiune necontenită face cu neputință ca vreuna din ele să capete o formă

durabilă, identificabilă. („Căci unde, când și cum a avut loc vreodată o viziune a înăuntrului [*dedans*]? ... «Psihismul» își este opac lui însuși."[36]) Emoțiile și „senzațiile interne" sunt „nemundane" prin aceea că le lipsește principala proprietate mundană de a fi „statornice și durabile" cel puțin atâta timp cât e nevoie pentru a fi percepute cu claritate – și nu doar simțite –, pentru fi intuite, identificate și recunoscute ca atare; tot Kant făcea observația că „timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix"[37]. Cu alte cuvinte, atunci când Kant vorbește despre timp ca „formă a intuiției interne", el vorbește metaforic, fără să-și dea seama, iar metafora și-o ia din experiențele noastre spațiale, care au de-a face cu aparițiile externe. Tocmai absența formei și deci a oricărei posibilități de intuire caracterizează experiența senzațiilor noastre interne. În experiența internă, singurul lucru după care ne putem orienta ca să deosebim ceva măcar asemănător cu realitatea de dispozițiile mereu schimbătoare ale psihicului nostru este repetiția stăruitoare. În cazuri extreme repetiția poate deveni atât de stăruitoare, încât are drept rezultat permanentizarea unei dispoziții, a unei senzații; dar asta dă seamă invariabil de o gravă tulburare a psihicului – euforia maniacului sau depresia melancolicului.

6 Eul gânditor și sinele: Kant

În opera nici unui alt filozof conceptul de apariție și deci de aparență (*Erscheinung* și *Schein*) nu a jucat un rol atât de decisiv și de central ca în opera lui Kant. Noțiunea sa de „lucru în sine", de ceva ce *este*, dar nu apare, deși determină apariții, poate fi și a și fost explicată în temeiul tradiției teologice: Dumnezeu este „ceva"; El nu este „nimic". Dumnezeu poate fi gândit, dar numai ca ceea ce nu apare, nu ne este dat în experiență, așadar este „în sine", și, întrucât nu apare, El nu este *pentru noi*. Această interpretare își are dificultățile ei. Pentru Kant, Dumnezeu este o „idee a rațiunii" și, ca atare, este *pentru noi*: a-l gândi pe Dumnezeu și a specula despre o lume de apoi este, după Kant, inerent gândirii umane, în măsura în care rațiunea, facultate speculativă a omului, transcende în mod necesar facultățile cognitive ale intelectului său: numai ceea ce apare și este dat experienței mele

în modul mi-se-pare poate fi cunoscut; dar și gândurile „sunt", iar anumite produse ale gândirii, pe care Kant le numește „idei", precum Dumnezeu, libertate, nemurire, deși nu sunt niciodată date experienței, fiind deci de necunoscut, sunt *pentru noi* în sensul precis că rațiunea nu poate evita să le gândească și că sunt de maxim interes pentru oameni și pentru viața spiritului. Iată de ce e recomandabil să examinăm în ce măsură noțiunea de „lucru în sine" care nu apare este presupusă în chiar înțelegerea lumii ca lume de apariții, indiferent de nevoile și asumpțiile unei ființe gânditoare și ale vieții spiritului.

Există mai întâi faptul cotidian – mai degrabă decât concluzia lui Kant amintită înainte (la p. 30) – că, prin faptul că apare, orice viețuitoare posedă „un temei care nu este apariție (fenomen)", dar care poate fi adus la lumina zilei, unde devine ceea ce Portmann numea o „apariție neautentică". Desigur, potrivit lui Kant, lucrurile care nu apar de la sine, dar a căror existență poate fi demonstrată – organe interne, rădăcini de copaci și de plante și altele asemenea – sunt și ele apariții. Totuși, concluzia sa că aparițiile „trebuie ele însele să aibă cauze care nu sunt apariții (fenomene)" și deci „să aibă la bază un obiect transcendent[38], care le determină ca simple reprezentări"[39], adică un ceva ce în principiu ține de o altă ordine ontologică, pare în mod evident formulată prin analogie cu fenomenele acestei lumi, care cuprinde atât apariții autentice, cât și apariții neautentice și în care aparițiile neautentice, întrucât cuprind însuși dispozitivul procesului vieții, par a fi *cauza* celor autentice. Înclinația teologică (în cazul lui Kant nevoia de a aduce argumente în favoarea existenței unei lumi inteligibile) se face simțită aici în sintagma „*simple* reprezentări" – de parcă filozoful ar fi uitat propria-i teză de bază potrivit căreia „condițiile *posibilității experienței* în genere sunt în același timp condiții ale *posibilității obiectelor experienței*, și de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*"[40]. Caracterul plauzibil al argumentului kantian potrivit căruia ceea ce determină ceva să apară trebuie să fie de un alt ordin decât apariția însăși se sprijină pe experiența pe care o avem cu fenomenele vieții, ceea ce nu e valabil și pentru ordinea ierarhică dintre „obiectul transcendent" (lucrul în sine) și „simplele reprezentări"; or această ordine de priorități o inversează teza lui Portmann. Kant se lasă ademenit de marea sa dorință de a-și fundamenta orice argument care, fără să poată constitui o dovadă peremptorie, cel puțin conferă un caracter plauzibil covârșitor asertiunii că *neîndoielnic* „există ceva distinct de lume,

care conține principiul ordinii lumii“[41] și care, ca atare, este el însuși de un ordin superior. Dacă ne încredem doar în experiențele noastre cu lucruri care apar și, respectiv, nu apar și începem să speculăm în aceeași direcție, putem conchide la fel de bine, ba chiar cu mult mai plauzibil, că în spatele lumii fenomenale s-ar putea să existe într-adevăr un temei ultim, dar că principala, ba chiar unica semnificație a acestui temei rezidă în efectele sale, adică în ceea ce el face să apară, și nu în pura sa creativitate. Dacă divinul e ceea ce determină aparițiile fără ca el însuși să apară, atunci organele interne ale omului s-ar putea dovedi a fi adevăratele lui divinități.

Cu alte cuvinte, modul filozofic comun de a înțelege Ființa ca temei al Apariției se potrivește în cazul fenomenului vieții, dar nu același lucru se poate spune despre evaluarea Ființei în raport cu Apariția, care stă la baza tuturor teoriilor ce postulează existența a două lumi. Acea ierarhie tradițională își află originea nu în experiențele noastre curente cu lumea aparițiilor, ci mai degrabă în experiența câtuși de puțin curentă a eului gânditor. După cum vom vedea mai încolo, această experiență transcende nu doar Apariția, ci deopotrivă Ființa. Kant însuși identifică în mod explicit fenomenul care i-a furnizat adevăratul fundament pentru credința sa în „lucrul în sine“ din spatele „simplelor“-apariții: e vorba de faptul că „în conștiența pe care o am despre mine în simpla gândire [*beim blossen Denken*] eu sunt ființa însăși [*das Wesen selbst*, adică *das Ding an sich*], dar despre care, desigur, încă nimic nu-mi este dat prin aceasta pentru gândire“[42]. Dacă reflectez la relația mea cu mine însumi din timpul activității de gândire, ar putea să pară că gândurile mele ar fi „simple reprezentări“ sau manifestări ale unui eu care rămâne el însuși pentru totdeauna ascuns, deoarece gândurile, firește, nu sunt niciodată aidoma unor proprietăți ce pot fi predicate despre un sine sau despre o persoană. Eul gânditor este într-adevăr „lucrul în sine“ al lui Kant: el nu le apare altora și, spre deosebire de sinele conștiinței de sine, nu-și apare sieși, dar nu e nici „nimic“.

Eul gânditor este pură activitate și, ca atare, este fără vârstă, fără sex, fără calități și fără biografie. Când lui Étienne Gilson i s-a cerut să-și scrie autobiografia, el a răspuns: „Un bărbat de șaptezeci și cinci de ani ar trebui să aibă multe de spus despre trecutul său, dar ... dacă a trăit doar ca filozof își dă seama imediat că nu are un trecut“[43]. Pentru că eul gânditor nu este sinele. Toma d'Aquino face undeva în treacăt o remarcă – una dintre acelea de care depinde atât de mult cercetarea noastră – care sună destul de misterios dacă

nu conștientizăm această distincție dintre eul gânditor și sine: „Sufletul meu [la Toma organul gândirii] nu este identic cu mine; iar dacă numai sufletele au parte de mântuire, eu nu sunt mântuit, și nici un alt om nu este“[44].

Simțul intern care ne-ar putea permite să surprindem activitatea de gândire printr-un fel de intuiție internă nu are pe ce să se sprijine, potrivit lui Kant, fiindcă manifestările ei sunt complet diferite de „fenomenul care se prezintă înaintea simțului extern [care descoperă] ceva fix și permanent…, pe când timpul, care este singura formă a intuiției noastre interne, nu are nimic fix“[45]. Așa se face că „sunt conștient de mine însumi … nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai [de faptul] *că* sunt. Această *reprezentare* este un *gând*, nu o *intuiție*“. Și adaugă, într-o notă: „Judecata «Eu gândesc» exprimă actul care determină existența mea. Existența este deci deja dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin … nu este încă dat“[46]. În *Critica rațiunii pure* Kant subliniază în repetate rânduri acest lucru, anume că nimic permanent „nu-mi este dat în intuiția internă“ „întrucât mă gândesc pe mine“[47], dar pentru a găsi o descriere efectivă a experiențelor ca atare ale eului gânditor am face mai bine să ne-ndreptăm privirea către scrierile sale precritice.

În *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Kant subliniază că *mundus intelligibilis*, lumea în care se mișcă eul gânditor, se caracterizează prin „imaterialitate“, în contrast cu „inerția și stabilitatea“ materiei nevii care înconjoară ființele vii în lumea aparițiilor. În acest context, el face distincția între „ideea pe care sufletul omului o are despre sine ca spirit (*Geist*) printr-o intuiție imaterială și conștiința prin care el se prezintă pe sine ca om cu ajutorul unei imagini ce-și are sursa în senzația organelor fizice și este concepută în legătură cu lucrurile materiale. Unul și același subiect este, așadar, membru atât al lumii vizibile, cât și al celei invizibile, dar nu una și aceeași persoană, de vreme ce … nimic din ce gândesc eu ca spirit nu-mi amintesc eu ca om și, reciproc, starea mea reală ca om nu intră în ideea de mine însumi ca spirit“. Iar într-o stranie notă de subsol vorbește despre un fel de „dublă personalitate cu care e dotat sufletul chiar în această viață“; el compară starea eului gânditor cu starea de somn profund „când simțurile externe sunt în repaus total“. I se pare că ideile din somn „pot fi mai clare și mai cuprinzătoare decât cele mai clare idei din starea de veghe“, tocmai pentru că „în astfel de momente omul nu își simte corpul“. Iar când ne trezim, nu ne mai amintim nimic din aceste idei. Visele sunt

ceva și mai diferit; ele „nu se încadrează aici. Pentru că în acel răstimp omul nu doarme cu totul ... și întrețese acțiunile spiritului său cu impresiile simțurilor externe“.[48]

Aceste considerații ale lui Kant, dacă sunt privite ca alcătuind o teorie a visului, sunt în mod evident absurde. Sunt însă interesante dacă le privim ca pe o încercare, destul de stângace, de a da seama de experiențele spiritului de retragere din lumea reală. Pentru că se cere explicată o activitate care, spre deosebire de orice altă activitate sau acțiune, nu întâmpină nici o rezistență din partea materiei. Ea nu este nici măcar stânjenită sau încetinită prin transpunerea în cuvinte, care sunt produse de organele de simț. Experiența activității de gândire este probabil sursa primordială a înseși ideii noastre de spiritualitate, indiferent de formele pe care le îmbracă aceasta. Psihologic vorbind, una din caracteristicile pregnante ale gândirii este *iuțeala* ei fără pereche – „iute ca gândul“, spunea Homer, iar Kant vorbește în mod repetat în scrierile sale timpurii despre *Hurtigkeit des Gedankens*[49]. Firește, gândirea este iute pentru că e imaterială, ceea ce explică în bună măsură ostilitatea atâtor mari metafizicieni față de propriul corp. Din punctul de vedere al eului gânditor, corpul nu este decât un obstacol.

A trage din această experiență concluzia că există „lucruri în sine“ care, în sfera lor inteligibilă, *sunt* așa cum noi „suntem“ într-o lume a aparițiilor face parte dintre paralogismele metafizice, sau mai degrabă dintre închipuirile rațiunii, pe care Kant a fost primul care le-a descoperit, elucidat și risipit. E cât se poate de firesc ca acest paralogism, ca și majoritatea celorlalte care au marcat tradiția filozofiei, să-și aibă sursa în experiențele eului gânditor. În orice caz, se aseamănă evident cu unul mai simplu și mai comun, amintit de P.F. Strawson în eseul său despre Kant: „Este, într-adevăr, o veche credință că rațiunea se află esențialmente în afara timpului, și totuși în noi. Temeiul acestei credințe rezidă, fără-ndoială, în faptul că noi ... sesizăm adevăruri [matematice și logice]. Or [nu trebuie neapărat ca] cineva care sesizează adevăruri atemporale să fie el însuși atemporal“[50]. E tipic pentru școala de critică de la Oxford să înțeleagă aceste paralogisme ca pe niște erori logice – de parcă de-a lungul veacurilor filozofii ar fi fost, din motive necunoscute, pur și simplu un pic prea prostuți ca să sesizeze defectele elementare din raționamentele lor. Adevărul e însă că rareori se întâlnesc în istoria filozofiei greșeli logice elementare; presupusele erori de logică denunțate de mințile despovărate de anumite întrebări care au fost aban-

donate necritic ca fiind „lipsite de sens“ sunt de obicei cauzate de aparențe, inevitabile în cazul unor ființe a căror existență întreagă e determinată de faptul apariției. Prin urmare, în contextul discuției noastre singura întrebare relevantă este dacă aparențele sunt autentice sau neautentice, dacă sunt cauzate de crezuri dogmatice sau de supoziții arbitrare, de simple miraje care la o examinare mai atentă dispar, ori sunt inerente condiției paradoxale a unei viețuitoare care, deși face ea însăși parte din lumea aparițiilor, posedă o facultate, anume aceea de a gândi, care permite spiritului să se retragă din lume fără s-o poată vreodată părăsi ori transcende.

7 *Realitatea și eul gânditor: îndoiala carteziană și* sensus communis

Într-o lume de apariții realitatea se caracterizează înainte de toate prin aceea că „stă nemișcată și rămâne“ aceeași destul timp cât să devină *obiect* de luare-aminte și recunoaștere de către un *subiect*. Esențiala și măreața descoperire a lui Husserl relevă până în cel mai mic detaliu intenționalitatea tuturor actelor de conștiință, adică faptul că nici un act subiectiv nu este vreodată lipsit de un obiect: deși copacul văzut poate fi o iluzie, pentru actul vederii el este totuși un obiect; un peisaj visat, deși e vizibil doar pentru visător, este obiectul visului său. În virtutea intenționalității, obiectivitatea este încastrată în chiar subiectivitatea conștiinței. Reciproc, și cu aceeași îndreptățire, se poate vorbi de intenționalitatea aparițiilor și de subiectivitatea încorporată lor. Toate obiectele, pentru că apar, indică un subiect și, întocmai cum orice act subiectiv își are obiectul său intențional, orice obiect care apare își are subiectul său intențional. În cuvintele lui Portmann, orice apariție este o „emisie pentru niște aparate de recepție“ (*Sendung für Empfangsapparate*). Orice apare este destinat unui receptor, un subiect potențial care e nu mai puțin inerent oricărei obiectivități decât un obiect potențial e inerent subiectivității oricărui act intențional.

Faptul că apariția are întotdeauna nevoie de spectatori și prin aceasta implică o măcar potențială recunoaștere și luare la cunoștință are ample consecințe pentru ceea ce noi, ca ființe ce apar într-o lume de apariții, înțelegem

prin realitate, deopotrivă a noastră și a lumii. În ambele cazuri, „credința noastră perceptivă“[51], cum o numește Merleau-Ponty, certitudinea noastră că ceea ce percepem există independent de actul perceperii, depinde integral de faptul că obiectul le apare ca atare și altora și că este recunoscut de ei. Fără această tacită recunoaștere de către alții n-am fi capabili să acordăm încredere nici măcar modului în care ne apărem nouă înșine.

Iată de ce toate teoriile solipsiste – fie că susțin în chip radical că nu „există“ nimic altceva decât sinele sau, mai moderat, că sinele și conștiința sa de sine sunt obiectele primordiale ale cunoașterii verificabile – contravin celor mai elementare date ale existenței și experienței noastre. Solipsismul, fățiș sau mascat, cu sau fără nuanțe, a fost cel mai persistent și, poate, cel mai pernicios tip de raționament greșit al filozofiei încă dinainte să fi atins, la Descartes, un înalt grad de coerență teoretică și existențială. Când filozoful vorbește despre „om“, el nu are în vedere nici ființa generică (*das Gattungswesen*, precum cal sau leu, care, potrivit lui Marx, constituie existența fundamentală a omului), nici o simplă paradigmă a ceea ce, în viziunea filozofului, toți oamenii ar trebui să se străduiască să imite. Pentru filozof, care pornește de la experiența eului gânditor, omul este, în chip firesc, nu doar cuvânt, ci *gând întrupat*, încarnarea mereu misterioasă, niciodată pe deplin elucidată, a capacității de a gândi. Problema cu această entitate fictivă e că ea nu este nici produsul unui creier bolnav, nici vreuna dintre „erorile ușor de demontat ale trecutului“, ci aparența perfect autentică a înseși activității de a gândi. Căci atâta timp cât, din indiferent ce motiv, un om se lasă-n voia purei gândiri, nu contează pe ce temă, el trăiește pe de-a-ntregul la singular, adică în desăvârșită solitudine, ca și cum nu oamenii, ci Omul ar locui pe pământ. Descartes însuși explica și justifica subiectivismul său radical prin pierderea decisivă a certitudinilor în urma marilor descoperiri științifice din epoca modernă, iar eu, într-un alt context, am urmat raționamentul cartezian[52]. Când însă – asaltat de îndoielile inspirate de începuturile științei moderne – el a hotărât „*à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile*“ („să înlătur pământul lunecos și nisipul, ca să dau de stâncă sau argilă“), a redescoperit cu siguranță un teren destul de familiar retrăgându-se într-un loc unde putea trăi „*aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés*“ („la fel de singur și de retras ca în cele mai îndepărtate deșerturi“)[53]. Retragerea din „sălbăticia gloatei“ în compania „celor foarte puțini“, dar și în absoluta singurătate a Unului a fost cea mai de seamă trăsătură a vieții filozofului

încă de pe vremea când Parmenide și Platon descoperiseră că pentru acea „mică minoritate“[54], pentru *sophói*, „viața gândirii și a cugetării“ care nu cunoaște nici bucurie, nici mâhnire e cea mai divină dintre toate, iar *nous*-ul, gândirea însăși, este „regina cerului și a pământului“[55].

Descartes, fidel subiectivismului radical care a fost cea dintâi reacție a filozofilor la noile triumfuri ale științei, nu mai atribuia satisfacțiile pe care le procura acest mod de viață obiectelor gândirii – eternității *kósmos*-ului care nici nu dobândește existență, nici n-o pierde vreodată și astfel le dăruiește o fărâmă de nemurire celor puțini care au ales să-și petreacă viața ca spectatori ai lui. Neîncrederea sa foarte modernă în aparatul cognitiv și senzorial al omului l-a făcut să definească mai limpede ca oricine dinaintea sa drept proprietăți ale lui *res cogitans* anumite caracteristici care nu le erau nicidecum necunoscute anticilor, dar care acum, probabil pentru prima oară, dobândeau o importanță capitală. Printre ele se distingeau mai cu seamă autonomia, anume faptul că acest eu „nu avea nevoie de nici un loc, nici nu depindea de vreun lucru material“, apoi neapartenența la lume, anume faptul că prin introspecție, *„examinant avec attention ce que j'étais“*, putea cu ușurință *„feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse“* („îmi pot închipui că nu aș avea corp și că nu ar exista nici lume, nici loc în care să mă aflu“).[56]

Desigur că nici una dintre aceste descoperiri, sau mai degrabă redescoperiri, nu era în sine de mare importanță pentru Descartes. Principala lui preocupare era să găsească ceva – eul gânditor sau, în cuvintele sale, *„la chose pensante“*, identificat de el cu sufletul – a cărui realitate să fie dincolo de orice îndoială, dincolo de iluziile percepției senzoriale: nici măcar puterea unui atotputernic *Dieu trompeur* n-ar reuși să zdruncine certitudinea unei conștiințe ce s-a retras din orice experiență senzorială. Deși tot ce este dat poate fi iluzie și vis, visătorul, cu condiția doar de a nu revendica realitatea visului, este cu necesitate real. Așadar, *„Je pense, donc je suis“*, „Gândesc, deci sunt“. Atât de puternică era, pe de o parte, experiența activității de gândire în sine, și atât de pătimașă, pe de altă parte, dorința de a găsi certitudinea și un fel de statornică permanență după ce noua știință descoperise *„la terre mouvante“* (nisipurile mișcătoare ale pământului pe care punem piciorul), încât nu i-a trecut o clipă prin minte că nici o *cogitatio* și nici un *cogito me cogitare*, nici o conștiință a unui sine activ care a suspendat orice credință în realitatea obiectelor sale intenționale n-ar fi fost în stare să-l convingă

de propria-i realitate dacă ar fi fost cumva născut într-un deșert, fără corp și fără simțuri prin care să perceapă lucrurile „materiale" și fără făpturi de-o seamă cu el care să-l asigure că ceea ce percepea el era perceput și de ele. *Res cogitans* carteziană, această creatură fictivă, fără corp, fără simțuri și abandonată, n-ar fi știut nici măcar că există ceea ce numim realitate și o posibilă distincție între real și ireal, între lumea comună a vieții din timpul stării de veghe și non-lumea privată a viselor noastre. Ceea ce Merleau-Ponty a avut de spus împotriva lui Descartes e sclipitor și just: „A reduce percepția la gândul de a percepe ... înseamnă a ne asigura împotriva îndoielii, asigurare ale cărei câștiguri sunt mai oneroase decât pierderea pe care e nevoită să o despăgubească: aceasta deoarece înseamnă... a trece la un soi de certitudine care nu ni-l va reda niciodată pe «este»-le lumii"[57].

De altfel, tocmai activitatea de gândire – experiențele eului care gândește – generează îndoiala cu privire la realitatea lumii și a mea. Gândirea poate aborda și lua în vizor orice este real – un eveniment, un obiect, propriile gânduri; singura proprietate a acestora care i se sustrage cu încăpățânare este realitatea lor. *Cogito ergo sum* este un sofism nu doar în sensul că, după cum a remarcat Nietzsche, din *cogito* ar putea fi dedusă doar existența unor *cogitationes*; *cogito*-ul este supus aceleiași îndoieli ca și *sum*. Eu-sunt este presupus în eu-gândesc; gândirea poate sesiza această presupoziție, dar nu o poate nici demonstra, nici infirma. (Argumentul lui Kant împotriva lui Descartes era și el întru totul îndreptățit: „Gândul *eu nu sunt* ... nu poate exista; căci dacă eu nu sunt înseamnă că nu pot deveni conștient de faptul că nu sunt"[58].) Realitatea nu poate fi derivată prin raționament; gândul sau reflecția o pot accepta sau respinge, iar îndoiala carteziană, care pornește de la ideea unui *Dieu trompeur*, nu-i decât o sofisticată și voalată formă de respingere.[59] A rămas în seama lui Wittgenstein, care s-a apucat să investigheze „în ce măsură solipsismul este un adevăr" și a devenit astfel cel mai important reprezentant contemporan al său, să formuleze iluzia existențială subiacentă tuturor teoriilor solipsiste: „Odată cu moartea, lumea nu se schimbă, ci încetează să existe". „Moartea nu este un eveniment al vieții. Moartea nu se trăiește."[60] Aceasta e premisa de bază a oricărei gândiri solipsiste.

Deși tot ce apare este perceput în modul lui mi-se-pare, fiind de aceea susceptibil de eroare și iluzie, apariția ca atare poartă cu sine un indiciu prealabil de *realitate*. Toate experiențele senzoriale sunt în mod normal însoțite de o senzație suplimentară – chiar dacă de obicei mută – de realitate, și asta

în ciuda faptului că nici unul din simțurile noastre, luat izolat, și nici un obiect sensibil scos din context nu o poate produce. (Ceea ce înseamnă că arta, care preface obiecte sensibile în produse ale gândirii, le smulge mai întâi din contextul lor pentru a le de-realiza și astfel le pregătește pentru o funcție nouă și diferită.)

Realitatea a ceea ce percep este garantată de contextul mundan al lucrului perceput, care-i include, pe de o parte, pe alții care percep ca și mine, iar pe de alta, funcționarea solidară a celor cinci simțuri ale mele. Ceea ce de la Toma d'Aquino încoace numim simț comun, *sensus communis*, este un fel de al șaselea simț, necesar pentru a ține laolaltă cele cinci simțuri ale mele și a garanta că ceea ce văd, ating, gust, miros și ascult este unul și același obiect; el este „o unică facultate [care] se extinde la toate obiectele celor cinci simțuri“[61]. Acest misterios „al șaselea simț“[62] – misterios pentru că nu poate fi localizat în nici un organ trupesc – îmbină senzațiile celor cinci simțuri strict private ale mele – atât de private, încât senzațiile, în calitatea și intensitatea lor de pure senzații, nu sunt comunicabile – într-o lume comună împărtășită cu alții. Subiectivitatea lui mi-se-pare este remediată prin faptul că același obiect le apare și altora, cu toate că modul în care le apare poate să difere. (Intersubiectivitatea lumii, și nu similaritatea apariției fizice îi convinge pe oameni că aparțin aceleiași specii. Deși fiecare obiect în parte le apare diverșilor indivizi în perspective diferite, contextul în care el apare este același pentru întreaga specie. În acest sens, fiecare specie animală trăiește într-o lume proprie, iar animalul individual n-are nevoie să-și compare propriile caracteristici fizice cu ale celorlalți membri ai speciei sale pentru a le recunoaște ca atare.) Într-o lume de apariții plină de erori și aparențe, realitatea e garantată de următoarele trei elemente comune: cele cinci simțuri, complet diferite între ele, au în comun același obiect; membrii aceleiași specii au în comun contextul care înzestrează fiecare obiect în parte cu semnificația lui proprie; și toate celelalte făpturi înzestrate cu simțuri, deși percep acest obiect din perspective total diferite, sunt de acord în privința identității sale. Din acest întreit caracter comun se naște *senzația* de realitate.

Fiecăruia dintre cele cinci simțuri ale noastre îi corespunde câte o proprietate a lumii perceptibilă senzorial. Lumea noastră este vizibilă pentru că avem simțul văzului, este audibilă pentru că avem auz, este tangibilă și plină de mirosuri și gusturi pentru că avem simțurile tactil, olfactiv și

gustativ. Proprietatea mundană corespunzătoare celui de-al șaselea simț este cea de *realitate*, deconcertantă pentru că nu poate fi percepută precum celelalte proprietăți senzoriale. Ea nu este, strict vorbind, o senzație: realitatea „este *prezentă* chiar dacă nu putem fi niciodată siguri că o cunoaștem" (Peirce)[63], fiindcă „senzația" de realitate, de simplă-prezență, are legătură cu *contextul* în care apar obiectele individuale, precum și cu contextul în care noi înșine, ca apariții, existăm printre alte făpturi-apariții. Contextul *qua* context nu apare niciodată integral; el este evaziv, aproape la fel ca Ființa, care *qua* Ființă nu apare niciodată într-o lume plină de ființe, de entități particulare. Însă Ființa, care de la Parmenide încoace este conceptul suprem al filozofiei occidentale, este un produs al gândirii pe care nu ne așteptăm să-l percepem prin simțuri și de la care nu ne așteptăm să producă senzații, pe când proprietatea de realitate e înrudită cu senzația; un sentiment de realitate (sau de irealitate) însoțește efectiv toate senzațiile simțurilor mele, care în lipsa lui n-ar avea „sens". Iată de ce Toma d'Aquino definea simțul comun, „*sensus communis*", drept un „simț intern" – *sensus interior* – care funcționează ca „rădăcina comună și principiul simțurilor externe" („*Sensus interior non dicitur communis ... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*"[64]).

E tentant, într-adevăr, să identifici acest „simț intern", care nu poate fi localizat fizic, cu facultatea gândirii, pentru că printre caracteristicile de bază ale gândirii, care funcționează într-o lume a aparițiilor și este efectuată de o ființă care apare, se numără și aceea de a fi invizibilă. Din această proprietate, invizibilitatea, pe care o au deopotrivă simțul comun și gândirea, Peirce conchide că „realitatea are o relație cu gândirea umană", ignorând faptul că gândirea este nu doar ea însăși invizibilă, ci și operează cu lucruri invizibile, care nu se *prezintă* simțurilor, deși pot fi, și majoritatea chiar sunt, obiecte sensibile, adunate și păstrate în depozitul memoriei și astfel pregătite pentru reflecție ulterioară. Thomas Landon Thorson dezvoltă ideea lui Peirce și ajunge la concluzia că „realitatea are cu procesul gândirii o relație asemănătoare celei pe care o are mediul cu evoluția biologică".[65]

Aceste remarci și sugestii au la bază presupoziția tacită că procesele de gândire nu diferă cu nimic de raționamentele de simț comun; rezultatul este vechea iluzie carteziană în veșmânt modern. Orice ar putea atinge și orice ar putea înfăptui gândirea, tocmai realitatea așa cum se oferă ea simțului comun, ca simplu-prezentă, este cea care rămâne pentru totdeauna dincolo

de orizontul ei, imposibil de descompus în secvențe de gânduri – un obstacol care le alertează și de care se poticnesc în afirmație sau negație. Procesele de gândire, spre deosebire de simțul comun, pot fi localizate fizic în creier, însă transcend toate datele biologice, fie ele funcționale ori morfologice în sensul lui Portmann. Simțul comun și sentimentul de realitate aparțin, dimpotrivă, aparatului nostru biologic, iar raționamentele de simț comun (pe care școala de filozofie de la Oxford le ia în mod greșit drept gândire) ar putea sta cu siguranță în aceeași relație cu realitatea ca evoluția biologică cu mediul înconjurător. În privința raționamentelor de simț comun, Thorson are dreptate: „E posibil, într-adevăr, să fie vorba de mai mult decât o analogie; s-ar putea să fie vorba de două aspecte ale aceluiași proces“[66]. Iar dacă limbajul, pe lângă tezaurul său de cuvinte pentru lucruri date simțurilor, nu ne-ar oferi cuvinte-gânduri, numite tehnic „concepte“, precum dreptate, adevăr, curaj, divinitate și altele, care sunt indispensabile chiar și în vorbirea curentă, am fi cu siguranță lipsiți de orice dovezi tangibile ale activității de gândire și deci am putea pe drept cuvânt conchide, odată cu Wittgenstein din faza lui timpurie, când scria: „*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*“ („limbajul e o parte a organismului nostru“)[67].

În schimb gândirea, care pune la îndoială toate obiectele sale, nu are o astfel de relație naturală, prozaică cu realitatea. În cazul lui Descartes, tocmai gândirea – reflecția lui despre *semnificația* anumitor descoperiri științifice – a fost cea care i-a năruit încrederea de simț comun în realitate, iar greșeala lui a fost să spere că-și poate birui îndoiala insistând să se retragă complet din lume, eliminând din gândurile sale orice realitate mundană și concentrându-se doar asupra activității de gândire înseși. (*Cogito cogitationes*, sau *cogito me cogitare, ergo sum* este forma corectă a faimoasei sale formule.) Dar gândirea nu poate nici dovedi, nici nărui *sentimentul* de realitate furnizat de cel de-al șaselea simț, căruia francezii, poate tocmai din acest motiv, îi spun și *le bon sens*, bunul simț; când gândirea se retrage din lumea aparițiilor, ea se retrage din datul senzorial și deci și din sentimentul de realitate oferit de simțul comun. Husserl pretindea că *suspendarea* [*epoché*] acestui sentiment constituie fundamentul metodologic al științei sale fenomenologice. Pentru eul gânditor, această suspendare e ceva de la sine înțeles, și nicidecum o metodă specială care poate fi predată și învățată; noi o cunoaștem drept fenomenul cu totul banal de a avea un aer absent, observabil la oricine e absorbit de un gând. Cu alte cuvinte, pierderea simțului comun nu constituie

nici viciul, nici virtutea „gânditorilor de profesie“ despre care vorbea Kant; ea i se întâmplă oricui reflectează vreodată la ceva, doar că gânditorilor de profesie li se întâmplă mai frecvent. Pe aceștia îi numim filozofi, iar modul lor de viață va fi întotdeauna o „viață de străin“ (*bíos xenikós*), cum îi spune Aristotel în *Politica*[68]. Iar motivul pentru care acea înstrăinare și acel aer absent nu sunt mai primejdioase, motivul pentru care toți „gânditorii“, profesioniști și profani deopotrivă, supraviețuiesc atât de lesne pierderii sentimentului de realitate este tocmai faptul că eul gânditor se afirmă doar la răstimpuri: orice gânditor, oricât ar fi de eminent, rămâne „un om ca tine și ca mine“ (Platon), o apariție printre apariții înzestrată cu simț comun și care cunoaște raționamentele simțului comun îndeajuns pentru a supraviețui.

8 Știința și simțul comun; distincția kantiană dintre intelect și rațiune; adevăr și sens

Ceva foarte asemănător pare să fie adevărat, la prima vedere, și despre omul de știință modern, care necontenit distruge aparențe autentice, fără să distrugă însă propria-i senzație de realitate, care-i spune, așa cum ne spune și nouă, că soarele răsare dimineața și apune seara. Gândirea a fost cea care le-a permis oamenilor să pătrundă aparițiile și să le demaște drept aparențe, chiar dacă aparențe autentice; raționamentele simțului comun n-ar fi cutezat niciodată să tăgăduiască în chip atât de radical orice plauzibilitate a aparatului nostru senzorial. Faimoasa „gâlceavă dintre antici și moderni“ se poartă de fapt în jurul întrebării privitoare la țelul cunoașterii: este el acela de „a salva fenomenele“, cum credeau anticii, sau acela de a descoperi aparatul funcțional ascuns care le face să apară? Îndoiala gândirii privind fiabilitatea experienței senzoriale, bănuiala ei că lucrurile s-ar putea să arate cu totul altfel decât le apar simțurilor omenești, nu era deloc neobișnuită în Antichitate. Atomii lui Democrit erau nu doar indivizibili, ci și invizibili, mișcându-se într-un vid, infiniți la număr și, prin diverse configurații și combinări, producând impresii asupra simțurilor noastre. Aristarh, în secolul III î. Hr., a fost primul care a avansat ipoteza heliocentrică. Interesant e că o atare cutezanță a avut consecințe destul de neplăcute: Democrit a fost

bănuit de nebunie, iar Aristarh a fost amenințat cu o acuzație de impietate. Lucrul cel mai relevant este însă că nu s-a făcut nici o încercare de a dovedi aceste ipoteze și că ele n-au dat naștere unei științe.

Fără îndoială că gândirea joacă un rol imens în orice demers științific, dar e vorba de rolul de mijloc în vederea unui scop; scopul e determinat de o hotărâre privitoare la ce anume merită a fi cunoscut, iar această hotărâre nu poate fi științifică. În plus, scopul este cogniția sau cunoașterea, care, odată obținută, aparține în mod clar lumii aparițiilor; odată statornicită ca adevăr, ea devine parte componentă a lumii. Cogniția și setea de cunoaștere nu părăsesc niciodată cu totul lumea aparițiilor; dacă oamenii de știință se retrag din ea pentru a „gândi", o fac doar ca să găsească abordări mai bune, mai promițătoare ale ei, numite metode. Sub acest aspect, știința nu este decât o prelungire mult rafinată a raționamentelor simțului comun, prin care iluziile simțurilor sunt constant risipite, întocmai cum erorile științei sunt îndreptate. În ambele cazuri criteriul e evidența, care ca atare este inerentă unei lumi a aparițiilor. Și, cum ține de însăși natura aparițiilor să dezvăluie *și să ascundă*, orice corecție și orice *dez*-iluzie reprezintă, cum spunea Merleau-Ponty, „pierderea unei evidențe doar pentru că ea este achiziția unei *alte evidențe*"[69]. Nimic, nici măcar potrivit modului în care știința însăși înțelege demersul științific, nu garantează că noua evidență se va dovedi mai fiabilă decât cea abandonată.

Însuși conceptul de *progres nelimitat*, care a însoțit nașterea științei moderne și a rămas principiul ei inspirator dominant, este cea mai bună dovadă că toată știința se mișcă încă pe tărâmul experienței simțului comun, supus erorii și amăgirii care pot fi îndreptate. Când experiența continuei corecții în cercetarea științifică se generalizează, ea duce la un curios „din ce în ce mai bine", „din ce în ce mai adevărat", adică la un progres fără limite, cu asumpția inerentă că Binele și Adevărul ultime sunt inaccesibile. Dacă s-ar ajunge vreodată la ele, setea de cunoaștere ar fi potolită, iar năzuința spre cunoaștere ar lua sfârșit. Firește, e puțin probabil să se întâmple asta, având în vedere enorma cantitate de necunoscut, dar e destul de probabil ca o știință particulară sau alta să atingă limitele a ceea ce poate fi cunoscut de om. Și totuși, ideea modernă de progres neagă implicit asemenea limitări. Neîndoielnic, noțiunea de progres a luat naștere ca urmare a uriașelor progrese ale cunoașterii științifice, a unei adevărate avalanșe de descoperiri, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, și mi se pare destul de plauzibil ca tenacitatea

neobosită inerentă gândirii ca atare, a cărei nevoie nu poate fi nicicând satisfăcută, să fi fost cea care, odată ce a invadat științele, i-a condus pe cercetători spre mereu alte descoperiri, fiecare dintre ele dând naștere unei noi teorii, astfel încât cei angrenați în această mișcare căpătau iluzia unui proces fără sfârșit – *procesul* de progres. Aici nu trebuie uitat că ideea de mai târziu a unei nesfârșite perfectibilități a speciei umane, atât de proeminentă în Iluminismul secolului al XVIII-lea, lipsea din evaluarea precumpănitor pesimistă a naturii umane specifică secolelor al XVI-lea și al XVII-lea.

O consecință anume a acestei evoluții mi se pare, totuși, evidentă și de o importanță considerabilă. Însăși ideea de *adevăr*, care a supraviețuit cumva atâtor momente de cotitură pe care le-a cunoscut istoria noastră intelectuală, a suferit o schimbare decisivă: a fost transformată sau, mai degrabă, dezmembrată într-o înșiruire de verități, fiecare din ele revendicând la vremea sa valabilitate generală, cu toate că însăși continuitatea cercetării implica ideea de provizorat. E o situație stranie. Ea ar putea chiar sugera că, fie și dacă din întâmplare o știință sau alta și-ar atinge ținta, cei ce lucrează în respectivul domeniu nu s-ar opri din cercetare, căci iluzia progresului nelimitat, ca un fel de nălucă ivită din propria lor activitate, i-ar îmboldi și i-ar mâna dincolo de țintă.

Această transformare a adevărului în simplă veritate rezultă în primul rând din faptul că omul de știință rămâne legat de simțul comun cu ajutorul căruia ne orientăm într-o lume de apariții. Gândirea se retrage în mod radical și în interes propriu din lumea aceasta și din caracterul ei de evidență, în timp ce știința profită de orice posibilă retragere în interesul unor rezultate anume. Cu alte cuvinte, modul de a raționa al simțului comun e cel ce până la urmă se aventurează pe terenul purei speculații din teoriile oamenilor de știință, iar principala slăbiciune a simțului comun în această sferă a fost întotdeauna lipsa precauțiilor inerente gândirii pure, mai precis a capacității sale critice, care, după cum vom vedea, adăpostește înăuntrul său o tendință puternic autodistructivă. Dar, revenind la presupoziția progresului nelimitat, sofismul de bază a fost de timpuriu detectat. După cum bine se știe, nu progresul ca atare, ci ideea caracterului său nelimitat le-ar fi făcut inacceptabilă anticilor știința modernă. Mai puțin bine cunoscut este faptul că grecii aveau oarecare justificare pentru „prejudecata“ lor împotriva infinitului. (Platon a descoperit că tot ce admite grade de comparație

este prin natura sa nelimitat, iar nelimitarea era pentru el, ca și pentru toți grecii, cauza tuturor relelor.[70] De unde marea sa încredere în număr și în măsurători: acestea stabilesc limite pentru tot ceea ce [de pildă plăcerea] „nu are și nici nu va avea vreodată, în sine și pornind de la propriile temeiuri, nici început [*arché*], nici mijloc, nici sfârșit [*télos*]“[71].)

Faptul că știința modernă, aflată într-o continuă vânătoare după manifestări ale invizibilului – atomi, molecule, particule, celule, gene –, a adăugat lumii un număr spectaculos, fără precedent, de noi lucruri perceptibile este doar în aparență paradoxal. Pentru a-și dovedi ori infirma ipotezele, „paradigmele“ (Thomas Kuhn), și pentru a descoperi ce anume face ca lucrurile să funcționeze, ea a început să imite procese care au loc în natură. În acest scop, a produs nenumărate și extrem de complexe dispozitive cu ajutorul cărora să *silească* non-aparentul să apară (fie și numai sub formă de indicație pentru un instrument din laborator), fiindcă acesta era singurul mijloc prin care omul de știință se putea convinge de realitatea lui. Tehnologia modernă a luat naștere în laborator, dar nu pentru că oamenii de știință ar fi vrut să producă aparate de uz practic ori să schimbe lumea. Oricât de departe în urmă lasă teoriile lor experiența și modul de a raționa ale simțului comun, ei trebuie până la urmă să se întoarcă la o formă sau alta ale acestuia, altminteri riscând să piardă orice simț al realității în obiectul lor de studiu. Ceea ce, iarăși, nu este posibil decât prin intermediul lumii artificiale, confecționate de om a laboratorului, unde ceea ce nu apare de la sine este constrâns să apară și să se dezvăluie. Tehnologia, această muncă de „instalator“, privită cu oarecare dispreț de omul de știință, în ochii căruia aplicabilitatea practică nu este decât un produs secundar al strădaniilor sale, introduce descoperirile științifice, obținute printr-o „distanțare fără precedent ... de exigențele oamenilor obișnuiți și ale vieții de zi cu zi“[72], în viața cotidiană a lumii aparițiilor și le face accesibile experienței de simț comun; dar acest lucru este posibil numai pentru că, în ultimă instanță, oamenii de știință sunt ei înșiși dependenți de această experiență. Văzut din perspectiva lumii „reale“, laboratorul este anticiparea unui mediu schimbat; iar procesele cognitive care folosesc capacitățile umane de gândire și invenție drept mijloace către propriul scop sunt într-adevăr cele mai rafinate moduri de a raționa potrivit simțului comun. Activitatea de cunoaștere e legată de simțul realității și reprezintă o activitate de construire a lumii, exact în aceeași măsură ca și construirea de case.

În schimb facultatea gândirii, pe care, după cum am văzut, Kant o numea *Vernunft* (rațiune) ca s-o deosebească de *Verstand* (intelect), facultatea de cunoaștere, este de o cu totul altă natură. Diferența, la nivelul ei cel mai elementar și în cuvintele lui Kant însuși, rezidă în aceea că „conceptele raționale servesc pentru a *concepe* [*begreifen*, a înțelege, a pricepe], așa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înțelege* (percepțiile)" („*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandes-begriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*").[73] Cu alte cuvinte, intelectul (*Verstand*) dorește să prindă ceea ce este dat simțurilor, pe când rațiunea (*Vernunft*) vrea să-i deslușească *sensul*. Cogniția, care are drept criteriu suprem adevărul, derivă acest criteriu din lumea aparițiilor în care ne orientăm cu ajutorul percepțiilor senzoriale, ale căror mărturii sunt grăitoare de la sine, adică de nezdruncinat prin raționament și înlocuibile numai prin alte asemenea mărturii. După cum indică limpede cuvântul german *Wahrnehmung* (ceea ce-mi este dat în percepții și ar trebui să fie *adevărat* [*wahr*]), folosit de Kant ca echivalent german al latinescului *perceptio*, adevărul se găsește în mărturiile simțurilor. Lucrurile nu stau nicidecum la fel cu semnificația și cu facultatea gândirii, care o caută; această facultate nu întreabă ce este ceva sau dacă acest ceva există – existența sa este întotdeauna considerată de la sine înțeleasă –, *ci ce înseamnă că el există.* Această distincție dintre adevăr și sens mi se pare a fi nu doar decisivă pentru orice cercetare privitoare la natura gândirii umane, ci și consecința necesară a crucialei distincții kantiene dintre rațiune și intelect. Kant, se pare, nu s-a preocupat niciodată el însuși de această implicație anume a gândirii sale; și fapt e că nicăieri în istoria filozofiei nu găsim o linie de demarcație netă între aceste două atitudini mentale total diferite. Excepțiile – niște remarci făcute ocazional de Aristotel în *Despre interpretare* – au rămas fără însemnătate în filozofia sa ulterioară. În acest tratat timpuriu despre limbaj, Aristotel scrie: Orice „rostire [*lógos*, propoziție, în acest context] este semnificativă (este un *phoné semantiké*)"; ea dă un semn, arată ceva. Dar „nu orice rostire este enunțiativă (*apophantikós*), ci doar aceea căreia îi revin adeverirea și neadeverirea (care *alethéuein* sau *pséudesthai*). Însă nu le revin tuturor; de pildă rugăciunea este o rostire, dar nu e nici adevărată, nici falsă"[74].

Întrebările pe care le ridică setea noastră de cunoaștere se nasc din curiozitatea față de lume, din dorința de a investiga orice este dat aparatului nostru senzorial. Faimoasa primă propoziție din *Metafizica* lui Aristotel, „*Pántes ántropoi tou eidénai orégontai phýsei*"[75] – „Toți oamenii poartă în

fire aspirația de a ști“ –, tradusă literal spune că „Toți oamenii doresc să vadă și să fi văzut [adică să cunoască]“, și Aristotel adaugă imediat: „Ca semn al ei stă iubirea de senzații: căci acestea sunt iubite pentru ele însele, chiar și fără să aducă vreun folos“. La toate întrebările pe care le suscită dorința de a cunoaște, răspunsul îl pot da, în principiu, experiența simțului comun și raționamentul de simț comun; ele sunt susceptibile de erori și iluzii care pot fi îndreptate în același fel ca percepțiile și experiențele senzoriale. Nici chiar progresul neabătut al științei moderne, care se corectează neîncetat prin abandonarea răspunsurilor și prin reformularea întrebărilor, nu contrazice țelul de bază al științei – acela de a vedea și a cunoaște lumea așa cum este dată simțurilor –, iar conceptul ei de adevăr derivă din experiența dovezilor irefutabile proprie simțului comun, care înlătură eroarea și risipește iluzia. Dar întrebările pe care le ridică gândirea și pe care rațiunii îi stă-n fire de asemenea să le ridice – întrebări privitoare la sens – nu pot căpăta răspuns din partea simțului comun și a versiunii sale rafinate pe care o numim știință. Pentru simțul comun și pentru modul de raționare propriu acestuia, căutarea sensului este „lipsită de sens“, fiindcă e funcția celui de-al șaselea simț să ne situeze în lumea aparițiilor și să ne facă să ne simțim acasă în lumea pe care ne-o dau cele cinci simțuri; așa stau lucrurile și nu încape discuție.

Ceea ce urmăresc știința și năzuința spre cunoaștere este *adevărul* irefutabil, adică niște propoziții constrângătoare, pe care oamenii nu le pot respinge. Ele sunt de două feluri, cum știm de la Leibniz încoace: adevăruri de raționament și adevăruri de fapt. Ceea ce le distinge în principal este gradul forței lor de constrângere: „adevărurile de raționament sunt necesare și opúsul lor este imposibil“, pe când „cele de fapt sunt contingente și opúsul lor este posibil“.[76] Distincția e foarte importantă, deși poate nu în sensul preconizat de Leibniz. Adevărurile de fapt, în ciuda contingenței lor, sunt la fel de constrângătoare pentru cine e martorul lor direct cum e și propoziția că doi ori doi fac patru pentru orice persoană care gândește normal. Atâta doar că un fapt, un eveniment, nu poate fi niciodată perceput de toți aceia care ar vrea să-l cunoască, pe când adevărul rațional sau matematic se înfățișează la fel de evident oricui este înzestrat cu aceeași inteligență; caracterul constrângător al unui astfel de adevăr e universal, pe când forța constrângătoare a unui adevăr factual e limitată, neextinzându-se și asupra celor care, întrucât n-au fost martori oculari, trebuie să se bizuie pe mărturiile altora,

pe care pot să le creadă sau să nu le creadă. Contrariul unui adevăr factual, spre deosebire de al unuia rațional, nu este o eroare sau o iluzie, ci o minciună deliberată.

Distincția leibniziană dintre adevărurile de fapt și adevărurile de raționament, a căror formă supremă este raționamentul matematic – care are de-a face numai cu produsele gândirii și nu are nevoie nici de martori, nici de datul senzorial –, se bazează pe străvechea distincție dintre necesitate și contingență, potrivit căreia tot ce este necesar, și al cărui opús este imposibil, posedă un prestigiu ontologic mai înalt decât ceea ce, fiind, ar putea și să nu fie. Această convingere că raționamentul matematic trebuie să servească drept paradigmă oricărei gândiri datează, probabil, încă de la Pitagora; în orice caz, o găsim în refuzul lui Platon de a admite la studiul filozofiei pe cineva care nu a studiat înainte matematica. Ea este și rădăcina medievalului *dictamen rationis*, dictatul rațiunii. E un vechi *topos* al filozofiei grecești faptul că adevărul constrânge cu forța necesității (*anánke*), care e mai mare decât forța violenței (*bía*), și i se face un compliment adevărului ori de câte ori se spune despre el că-i poate constrânge pe oameni cu forța ineluctabilă a Necesității (*hyp' autés alethéias anankasthéntes*, în cuvintele lui Aristotel[77]). „*Euclide* – după cum scria cândva Mercier de la Rivière – *est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques*" („Euclid e un adevărat despot; iar adevărurile pe care ni le-a transmis sunt legi cu adevărat despotice")[78]. Aceeași idee l-a condus pe Grotius la convingerea că „nici măcar Dumnezeu nu poate face ca doi ori doi să nu facă patru" – o propoziție foarte discutabilă nu numai pentru că l-ar pune pe Dumnezeu sub dictatul necesității, ci și pentru că, dacă ar fi adevărată, ar fi deopotrivă valabilă pentru datele oferite de percepția senzorială, și tocmai pe acest temei a fost pusă sub semnul întrebării de Duns Scotus.

Sursa adevărului matematic este creierul uman, iar *vigoarea cerebrală* nu e mai puțin naturală, nu e mai puțin echipată spre a ne călăuzi prin lumea fenomenală decât sunt simțurile noastre plus simțul comun și extensia sa numită de Kant intelect. Cea mai bună dovadă că este așa rezidă poate în faptul, altminteri misterios, că raționamentul matematic, cea mai pură activitate a creierului nostru și, la prima vedere – întrucât face abstracție de toate calitățile pe care ni le comunică simțurile –, cea mai îndepărtată de raționamentul simțului comun, a putut juca un atât de mare rol eliberator în explorarea științifică a universului. Intelectul, organul cunoașterii și al

cogniției, ține totuși de lumea aceasta; în cuvintele lui Duns Scotus, el se află sub stăpânirea naturii, *cadit sub natura*, și poartă cu sine toate necesitățile cărora li se supune o ființă vie înzestrată cu organe de simț și cu vigoare cerebrală. Opúsul necesității nu e contingența sau accidentul, ci libertatea. Orice se înfățișează ochilor omenești, orice se petrece în spiritul omului, orice li se întâmplă muritorilor, bine sau rău, este „contingent", inclusiv propria lor existență. Știm cu toții:

> Neprevăzut, în urmă cu decenii-ai apărut
> din nesfârșita cataractă de fapturi scuipate
> de Natură. O întâmplare la-ntâmplare, zice Știința.

Ceea ce însă nu ne împiedică să răspundem, împreună cu poetul:

> Pe naiba la-ntâmplare! Adevărat miracol, zic eu,
> căci cine nu-i convins că i-a fost dat să fie?[79]

Dar acest „*meant to be*" nu este un adevăr; este o propoziție încărcată de sens.

Cu alte cuvinte, nu există adevăruri dincolo și mai presus de cele factuale: toate adevărurile științifice sunt adevăruri factuale, inclusiv cele produse de pura vigoare cerebrală și exprimate într-un limbaj simbolic special inventat; și numai enunțurile factuale sunt științific verificabile. Bunăoară enunțul „Un triunghi râde" nu e neadevărat, ci lipsit de sens, pe când vechea demonstrație ontologică a existenței lui Dumnezeu, pe care o întâlnim la Anselm de Canterbury, nu e validă și în acest sens nu e adevărată, dar e plină de sens. Cunoașterea năzuiește, desigur, la adevăr, chiar dacă acest adevăr, cum se întâmplă în științe, nu este un adevăr statornic, ci o veritate provizorie pe care ne așteptăm să o schimbăm cu alte verități, mai riguroase, pe măsură ce cunoașterea progresează. A te aștepta ca adevărul să vină din gândire înseamnă a confunda nevoia de a gândi cu impulsul de a cunoaște. Gândirea poate și trebuie să fie folosită în încercarea de a cunoaște, dar în exercitarea acestei funcții ea nu este niciodată ea însăși, ci stă în slujba unei întreprinderi cu totul diferite. (Hegel pare a fi fost cel dintâi care a protestat împotriva evoluției moderne care tinde să aducă filozofia într-o poziție similară celei pe care a avut-o în Evul Mediu. „Atunci filozofia era considerată slujnica teologiei, care-i acceptă cu umilință reușitele, și i se cerea să le așeze într-o limpede ordine logică și să le prezinte într-un context plauzibil, conceptual

demonstrabil. În prezent se presupune că filozofia este slujnica altor științe... Sarcina ei este de a demonstra metodele științelor" – ceea ce Hegel denunță ca fiind „vânare a umbrei umbrelor".[80])

Adevărul este ceea ce natura simțurilor noastre sau a creierului nostru ne silește să acceptăm. Propoziția că oricine este „era menit să fie" poate fi ușor infirmată; în schimb, certitudinea că eu „am fost menit să fiu" nu se lasă infirmată, fiindcă e inerentă oricărei reflecții asupra lui eu-sunt.

Trasând o linie de demarcație între adevăr și sens, între a cunoaște și a gândi, și insistând asupra importanței ei, nu vreau să neg că între căutarea sensului de către gândire și căutarea adevărului de către cunoaștere există o legătură. Punând întrebările fără răspuns despre sens, oamenii se instituie ca ființe interogative. În spatele tuturor întrebărilor cognitive la care oamenii găsesc răspunsuri pândesc întrebările fără răspuns care par complet oțioase și au fost întotdeauna denunțate ca atare. Mai mult ca sigur, dacă oamenii și-ar pierde vreodată apetitul pentru sens numit gândire și ar înceta să-și mai pună întrebări fără răspuns, și-ar pierde nu doar capacitatea de a da la iveală acele produse ale gândirii pe care le numim opere de artă, ci și capacitatea de a formula toate întrebările susceptibile de răspuns pe care se întemeiază orice civilizație. În acest sens, rațiunea este condiția *a priori* a intelectului și a cogniției; tocmai pentru că rațiunea și intelectul sunt astfel legate între ele, în ciuda totalei diferențe de atmosferă și intenție, filozofii au fost dintotdeauna tentați să accepte criteriul adevărului – atât de valabil pentru știință și pentru viața cotidiană – ca fiind aplicabil și la îndeletnicirile lor excentrice. Căci dorința noastră de a cunoaște, fie că e generată de perplexități practice, fie de unele pur teoretice, poate fi satisfăcută când își atinge scopul fixat, și în vreme ce setea noastră de cunoaștere s-ar putea să fie de nepotolit, din pricina imensei cantități de necunoscut, activitatea de cunoaștere în sine lasă-n urmă un tezaur de cunoștințe din ce în ce mai bogat, care e păstrat și înmagazinat de fiecare civilizație ca parte componentă a lumii ei. Pierderea acestei acumulări și a expertizei tehnice necesare pentru păstrarea și sporirea ei vestește inevitabil sfârșitul acelei lumi. Activitatea de gândire, dimpotrivă, nu lasă în urmă nimic atât de tangibil și de aceea nevoia de a gândi nu poate fi nicicând satisfăcută de reușitele „înțelepților". Dacă e să vorbim de rezultate pozitive, maximul pe care-l putem aștepta de la ea este ceea ce a realizat Kant până la urmă în strădania sa „de a extinde, fie și doar

în chip negativ, utilizarea rațiunii noastre dincolo de limitele lumii date senzorial, adică de a înlătura obstacolele pe care rațiunea și le ridică singură în cale“[81].

Faimoasa distincție kantiană dintre *Vernunft* și *Verstand*, dintre facultatea gândirii speculative și capacitatea de a cunoaște născută din experiența simțurilor – unde „orice gândire este doar un mijloc de a atinge intuiția“ („În orice chip și prin orice mijloace s-ar raporta o cunoaștere la obiecte, totuși modul în care ea se raportează la ele nemijlocit și spre care tinde orice gândire ca mijloc este *intuiția*“)[82] –, are consecințe mult mai ample, și poate chiar cu totul altele, decât cele recunoscute de Kant însuși.[83] (Vorbind despre Platon, face la un moment dat observația că „nu e nimic extraordinar... să înțelegi un autor chiar mai bine decât s-a înțeles el pe sine însuși, și anume prin comparația ideilor pe care le exprimă asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui și că, astfel, uneori vorbea sau chiar gândea împotriva propriei lui intenții“[84]. Observația este, firește, aplicabilă și propriei sale opere.) Deși a insistat pe incapacitatea rațiunii de a ajunge la cunoaștere, îndeosebi cu privire la Dumnezeu, Libertate și Nemurire – considerate de el cele mai înalte obiecte ale gândirii –, Kant nu s-a putut despărți cu totul de convingerea că scopul ultim al gândirii, precum și al cunoașterii, sunt adevărul și cogniția; astfel, el folosește în tot cuprinsul Criticilor termenul *Vernunfterkenntnis*, „cunoaștere prin rațiune pură“[85], expresie care pentru el ar fi trebuit să fie o contradicție în termeni. El nu a conștientizat niciodată pe deplin faptul că eliberase rațiunea și gândirea, că legitimase această facultate și activitatea ei, chiar dacă ele nu se puteau lăuda cu niște rezultate „pozitive“. După cum am văzut, Kant recunoștea că „a trebuit ... să suprim *știința* pentru a face loc *credinței*“[86], dar tot ce „suprimase“ era cunoașterea lucrurilor de necunoscut, iar loc făcuse nu credinței, ci gândirii. Credea că pusese bazele unei viitoare „metafizici sistematice“ ca o „moștenire lăsată posterității“[87], și e adevărat că, dacă n-ar fi descătușat Kant gândirea speculativă, cu greu ar fi fost posibilă nașterea idealismului german și a sistemelor sale metafizice. Dar noul gen de filozofi – Fichte, Schelling, Hegel – nu prea ar fi fost pe placul lui. Eliberați de către Kant de dogmatismul învechit și de exercițiile lui sterile, încurajați de el să se lanseze în gândirea speculativă, de fapt l-au luat drept reper pe Descartes, au pornit în căutarea certitudinii, au estompat din nou linia de

demarcație dintre gândire și cunoaștere și au nutrit cât se poate de serios convingerea că rezultatele speculațiilor lor aveau același gen de valabilitate ca și rezultatele proceselor cognitive.

Ceea ce a subminat cea mai mare descoperire a lui Kant, distincția dintre cunoaștere, care folosește gândirea ca pe un mijloc în vederea unui scop, și gândirea însăși așa cum izvorăște din chiar „natura rațiunii noastre", care se exercită de dragul ei înseși, a fost necontenita comparație pe care o făcea între cele două. Numai dacă adevărul (la Kant, intuiția), și nu sensul este criteriul ultim al activităților mentale ale omului are sens ca în acest context să se vorbească despre amăgire și iluzie. „Este imposibil – spune el – ca [rațiunea], acest tribunal suprem al tuturor drepturilor și pretențiilor speculației noastre, să fie ea însăși izvor de amăgiri și iluzii."[88] Are dreptate, dar numai pentru că rațiunea, ca facultate a gândirii speculative, nu se mișcă în lumea aparițiilor și, ca atare, poate produce non-sensuri și lipsă de sens, dar nu și iluzie sau amăgire, care țin de sfera percepției senzoriale și a raționamentului de simț comun. O recunoaște chiar Kant când spune că ideile rațiunii pure sunt niște concepte doar „euristice", nu „ostensive"[89]; ele sunt ipotetice, nu demonstrează și nu arată nimic. „Nu ele însele trebuie admise, ci realitatea lor trebuie să aibă [doar] valoarea unei scheme ... [și] trebuie puse la bază numai ca *analoga* de lucruri reale, nu ca fiind ele însele niște lucruri reale."[90] Cu alte cuvinte, ele nici nu acced la realitate, nici nu sunt capabile să prezinte și să reprezinte realitatea. Nu doar lucrurile transcendente, din lumea de dincolo, le sunt inaccesibile, ci și realitatea pe care ne-o dau împreună simțurile coordonate de simțul comun și pe care o garantează faptul pluralității. Kant însă nu insistă asupra acestui aspect al chestiunii, pentru că se teme că ideile sale s-ar putea dovedi atunci niște simple „ființe ideale" (*leere Gedankendinge*)[91] – cum de fapt și sunt ori de câte ori cutează să se arate nude, adică netransformate și, într-un fel, nefalsificate de limbaj, în lumea și comunicarea noastră de fiecare zi.

Acesta este probabil și motivul pentru care identifică ceea ce am numit aici sens cu Scopul și chiar cu Intenția (*Zweck* și *Absicht*): „Această unitate formală supremă, care se bazează numai pe concepte ale rațiunii, este unitatea *finală* a lucrurilor, și interesul *speculativ* al rațiunii face necesar să considerăm toată ordinea din lume ca și când ar rezulta din intenția unei rațiuni supreme"[92]. Or se dovedește că rațiunea, atunci când recurge la ideile ei, urmărește anumite scopuri, are anumite intenții; tocmai nevoia rațiunii

umane și interesul său pentru Dumnezeu, Libertate și Nemurire îi fac pe oameni să gândească, deși doar câteva pagini mai încolo Kant va recunoaște că „interesul pur speculativ al rațiunii" în privința celor trei obiecte principale ale gândirii – „liberul-arbitru, nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu" – „nu este decât foarte slab, și cu privire la el s-ar întreprinde desigur cu greu o muncă de cercetare transcendentală obositoare..., căci din toate descoperirile care ar fi efectuate aici nu se poate face o întrebuințare care și-ar dovedi utilitatea *in concreto*".[93] Nu trebuie însă să începem să vânăm mici contradicții în opera acestui foarte mare gânditor. În chiar miezul pasajelor citate figurează propoziția care se află în cel mai mare contrast posibil cu identificarea, operată de el însuși, a rațiunii cu Scopul: „Rațiunea pură nu se ocupă, în realitate, cu nimic decât cu sine însăși și nici nu poate avea altă ocupație"[94].

CAPITOLUL II

Activitățile mentale în lumea aparițiilor

9 Invizibilitate și retragere

Gândirea, voirea și judecarea sunt cele trei activități mentale de bază; ele nu pot fi derivate una din alta și, cu toate că au unele trăsături în comun, nu pot fi reduse la un numitor comun. La întrebarea „Ce anume ne face să gândim?" nu există, în cele din urmă, alt răspuns decât ceea ce Kant numea „nevoia rațiunii", impulsul lăuntric al acestei facultăți de a se actualiza în speculație. Aproape la fel stau lucrurile și cu voința, pe care nici rațiunea, nici dorința nu o pot pune în mișcare. „Nimic altceva în afară de Voință nu este cauza completă a voirii" („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*"), în formularea frapantă a lui Duns Scotus, sau „*voluntas vult se velle*" („voința e cea care vrea să voiască"), după cum a fost nevoit să recunoască și Toma[1], cel mai puțin voluntarist dintre cei ce au gândit despre această facultate. În fine judecata, această misterioasă înzestrare a minții prin care sunt aduse la un loc generalul, întotdeauna o construcție mentală, și particularul, întotdeauna dat experienței senzoriale, este o „facultate specifică" și nicidecum inerentă intelectului, nici măcar în cazul „judecăților determinative" – unde niște particulare sunt subsumate unor reguli generale sub formă de silogism –, deoarece nu este disponibilă nici o regulă pentru *aplicațiile* respectivei reguli. Priceperea de a aplica generalul la particular este un „talent natural" aparte, a cărui lipsă, după cum scrie Kant, „este propriu-zis ceea ce se numește prostie, și o astfel de infirmitate

nu poate fi remediată“[2]. Caracterul autonom al judecății e și mai evident în cazul „judecății reflexive“, care nu coboară de la general la particular, ci urcă „de la particularul din natură la universal“, hotărând, fără reguli generale, că lucrul acesta e frumos, acela e urât, acesta e corect, acela, greșit; iar aici, doar judecata „poate să-și dea sieși un astfel de principiu ca lege“.[3]

Despre cele trei activități mentale am afirmat că sunt de bază pentru că sunt autonome; fiecare din ele ascultă de legi inerente activității înseși, deși toate depind de un anume calm al pasiunilor sufletului, de acea „liniște lipsită de patimă“ („*leidenschaftlose Stille*“) pe care Hegel o atribuia „cunoașterii sprijinite numai pe gândire“[4]. Dat fiind că întotdeauna una și aceeași persoană e cea care gândește, voiește și judecă, natura autonomă a acestor activități a creat mari dificultăți. Incapacitatea rațiunii de a pune în mișcare voința, plus faptul că gândirea poate doar să „înțeleagă“ trecutul, dar nicicând să-l suprime ori să-l „întinerească“ – „bufnița Minervei nu-și începe zborul decât la căderea serii“[5] – au dat naștere diverselor doctrine care susțin neputința spiritului și puterea iraționalului, pe scurt, faimoasei remarci a lui Hume că „Rațiunea este și *trebuie* să rămână simpla sclavă a pasiunilor“ – o inversare cam simplistă a ideii platoniciene că în ograda sufletului rațiunea este cârmuitorul incontestabil. Ceea ce frapează la toate aceste teorii și doctrine e implicitul lor monism, teza că în spatele evidentei multiplicități a aparițiilor din lume și, mai adecvat în contextul discuției noastre, în spatele evidentei pluralități a facultăților și capacităților omului trebuie neapărat să existe o unitate – vechiul *hen pan*, „toate sunt una“ –, o unică sursă sau un unic cârmuitor.

Autonomia activităților mentale mai implică și caracterul lor necondiționat; nici una din condițiile vieții sau ale lumii nu le corespunde în mod direct. Căci „liniștea lipsită de patimă“ a sufletului nu este, la drept vorbind, o condiție; nu numai că simpla liniște nu dă niciodată naștere activității mentale, impulsului de a gândi; „nevoia rațiunii“ cel mai adesea nu potolește patimile. Desigur, obiectele gândirii, voirii sau judecării mele, care constituie materia activității spiritului, sunt date în lume, ori se nasc din viața mea în această lume, dar ele însele ca activități nu sunt impuse ori condiționate de nici unul din ele. Oamenii, deși sunt complet condiționați existențial – limitați la intervalul temporal dintre naștere și moarte, nevoiți să trudească pentru a trăi, motivați să muncească pentru a se instala cum se cuvine în lume și îmboldiți la acțiune pentru a-și găsi locul în societatea semenilor

lor –, pot depăși mental toate aceste condiționări, dar numai mental, nicicând în realitate sau în cogniție și cunoaștere, grație cărora sunt capabili să exploreze realitatea lumii și a lor proprie. Ei pot să judece afirmativ sau negativ realitățile în mijlocul cărora s-au născut și care totodată îi condiționează; pot să voiască imposibilul, de pildă viața veșnică; și pot să gândească, adică să speculeze cu sens, despre necunoscut și incognoscibil. Și cu toate că asta nu schimbă niciodată în mod direct realitatea – ba chiar în lumea noastră nu există opoziție mai clară sau mai radicală decât aceea dintre a gândi și a face –, principiile după care acționăm și criteriile după care judecăm și ne călăuzim viața depind în cele din urmă de viața spiritului. Pe scurt, ele depind de funcționarea acelor întreprinderi mentale aparent neprofitabile care nu produc rezultate și „nu ne înzestrează nemijlocit cu puterea de a acționa“ (Heidegger). Absența gândirii este, într-adevăr, un factor puternic în treburile omenești, statistic vorbind cel mai puternic, nu doar în conduita multora, ci în conduita tuturor. Însăși urgența, *a-scholía*, treburilor omenești necesită judecăți provizorii, încrederea în obiceiuri și deprinderi, adică în prejudecăți. Cât despre lumea aparițiilor, care ne afectează simțurile, precum și sufletul și simțul comun, Heraclit a avut dreptate spunând, în cuvinte încă neîmpovărate de o terminologie tehnică: „Înțelepciunea este ceva separat de toate“ (*sophón esti pánton kechorisménon*).[6] Din pricina acestei separații totale a putut Kant să creadă atât de ferm că în vreun colț îndepărtat al universului există și alte ființe inteligente, capabile de același fel de gândire rațională, deși lipsite de aparatul nostru senzorial și de vigoarea intelectuală proprie creierului nostru, adică de criteriile noastre pentru adevăr și eroare și de condițiile noastre pentru experiență și cunoaștere științifică.

Văzută din perspectiva lumii fenomenale și a activităților condiționate de ea, principala caracteristică a activităților mentale este *invizibilitatea* lor. Ele, propriu-zis, nu apar niciodată, deși se manifestă eului gânditor, volitiv sau judecător, care e conștient de propria activitate, dar lipsit de capacitatea ori de impulsul de a apărea ca atare. Maxima epicureică *láthe biósas*, „trăiește ascuns“, e posibil să fi fost un îndemn la prudență; ea este deopotrivă o descriere cel puțin negativ exactă a *topos*-ului, a locului potrivit pentru omul care gândește; de fapt, ea este exact opusul îndemnului lui John Adams *spectemur agendo* („să ne facem văzuți în acțiune“). Cu alte cuvinte, invizibilului care se arată gândirii îi corespunde o facultate umană care nu numai

că este, aidoma altor facultăți, invizibilă cât timp rămâne latentă, o simplă potențialitate, ci rămâne ne-manifestă și în toiul actualizării. Dacă privim întreg spectrul activităților omenești din punctul de vedere al apariției, observăm că există multe grade de manifestare. Nici munca, nici invenția nu necesită etalarea activității înseși; numai acțiunea și vorbirea au nevoie, pentru a se actualiza, de un spațiu de manifestare, precum și de oameni care să vadă și să audă. Dar nici una dintre aceste activități nu este invizibilă. Dacă am urma uzul lingvistic al grecilor, potrivit căruia „eroii", oamenii activi în cel mai înalt sens al cuvântului, erau numiți *ándres epiphanéis*, „oameni care se arată deplin, care sunt foarte vizibili", atunci pe gânditori i-am numi „oamenii – prin definiție și ocupație – ascunși vederii".[7]

Sub acest aspect, ca și sub altele, spiritul diferă în mod hotărât de suflet, principalul său competitor la rangul de cârmuitor al vieții noastre lăuntrice, invizibile. Sufletul, în care-și au obârșia pasiunile, sentimentele și emoțiile noastre, este un vălmășag destul de haotic de evenimente pe care noi nu le producem, ci le suferim (*páthein*) și care, în situațiile de mare intensitate, ne pot copleși întocmai precum durerea sau plăcerea; invizibilitatea lui seamănă cu cea a organelor noastre trupești interne, de a căror funcționare sau nefuncționare suntem, de asemenea, conștienți fără să le putem controla. Viața spiritului, dimpotrivă, e pură activitate, care, ca și alte activități, poate fi declanșată și oprită după bunul-plac. Pasiunile, deși sediul lor este invizibil, au în plus o expresivitate proprie: ne îmbujorăm de rușine sau de jenă, pălim de frică sau de mânie, putem să strălucim de fericire sau să arătăm abătuți, iar pentru a împiedica pasiunile să se manifeste avem nevoie de un îndelung exercițiu în materie de autocontrol. Singura manifestare exterioară a spiritului este aerul absent, evidenta indiferență față de lumea înconjurătoare, ceva cu totul negativ care nu indică în nici un fel ce se întâmplă cu adevărat înăuntrul nostru.

Invizibilitatea, faptul că ceva poate să fie fără a se arăta ochilor, trebuie să fi fost dintotdeauna prilej de mare mirare. Putem deduce asta din strania reticență a întregii noastre tradiții de a trasa linii de demarcație clare între suflet, spirit și conștiență, atât de des confundate ca obiecte ale simțului nostru intern pentru simplul motiv că nu le apar simțurilor noastre externe. Platon, bunăoară, conchidea că sufletul este invizibil pentru că e făcut în vederea cunoașterii invizibilului într-o lume de lucruri vizibile. Până și Kant, de departe cel mai critic dintre filozofi la adresa prejudecăților metafizicii

tradiționale, vorbește ocazional despre două feluri de obiecte: „«Eu», întrucât gândesc, sunt un obiect al simțului intern și mă numesc «suflet». Ceea ce este un obiect al simțurilor externe se numește «corp»“[8]. Aceasta, firește, nu este decât o variantă a vechii teorii metafizice a celor două lumi. Se face o analogie cu exterioritatea experienței senzoriale, pornind de la presupunerea că un spațiu interior adăpostește ceea ce e înăuntrul nostru în același fel în care spațiul exterior adăpostește corpurile noastre, astfel încât un „simț intern“, și anume intuiția introspecției, e zugrăvit ca fiind în măsură să înregistreze tot ce se petrece „înăuntru“ cu aceeași siguranță cu care o fac simțurile noastre externe în cazul lumii exterioare. Nici în privința sufletului analogia nu e chiar greșită. Dat fiind că sentimentele și emoțiile nu sunt produse de noi înșine, ci sunt „pasiuni“ cauzate de evenimente din afară care afectează sufletul și determină anumite reacții, *pathémata* ale sufletului – stările și dispozițiile sale pasive –, aceste experiențe interioare pot fi accesibile simțului de introspecție intern tocmai pentru că, după cum remarcă undeva Kant, ele sunt posibile „doar cu condiția de a presupune experiența externă“[9]. În plus, tocmai pasivitatea lor, faptul că nu permit să fie schimbate prin intervenție deliberată, le dă o puternică aparență de stabilitate. Această aparență produce apoi anumite iluzii ale introspecției, care la rândul lor duc la teoria că spiritul nu este doar stăpânul propriilor activități, ci poate ocârmui și pasiunile sufletului – ca și cum spiritul n-ar fi altceva decât organul suprem al sufletului. Aceasta e o teorie foarte veche, care și-a atins apogeul în doctrinele stoice privind controlul spiritului asupra plăcerii și durerii; eroarea logică pe care o comite – sugerând că te poți *simți* fericit chiar și-n timp ce te prăjești torturat în taurul lui Phalaris – se datorează până la urmă identificării sufletului cu spiritul, adică faptului că se atribuie sufletului și pasivității sale esențiale puternica suveranitate a spiritului.

Nici un act mental, și în cea mai mică măsură actul gândirii, nu se mulțumește cu obiectul său așa cum îi este dat. El întotdeauna transcende datul ca atare a ceea ce i-a stârnit atenția și îl transformă în ceea ce filozoful franciscan al Voinței din secolul al XIII-lea, Petrus Johannis Olivi[10], numea *experimentum suitatis*, un experiment al sinelui cu sine însuși. Cum pluralitatea e una dintre condițiile existențiale de bază ale vieții omenești pe pământ – astfel încât *inter homines esse*, a fi printre oameni, era pentru romani semnul faptului de a fi viu, conștient de realitatea lumii și a sinelui, iar *inter homines esse desinere*, a înceta să mai fii printre oameni, era sinonim

cu a muri –, a fi singur cu mine însumi și a comunica cu mine însumi este trăsătura preeminentă a vieții spiritului. Despre spirit se poate spune că are o viață proprie numai în măsura în care actualizează acest comerț în care, existențial vorbind, pluralitatea e redusă la dualitatea deja implicată în faptul și cuvântul „conștiență", sau *syneidénai* – a cunoaște dimpreună cu mine însumi. Această stare existențială în care îmi țin mie însumi companie o numesc „solitudine" spre a o deosebi de „singurătate", în cazul căreia, tot singur fiind, sunt lipsit nu doar de compania altor oameni, ci și de propria-mi posibilă companie. Numai în singurătate mă simt *lipsit* de compania umană, și doar având conștiința acută a unei asemenea lipse oamenii există cu adevărat la singular, după cum pesemne doar în vis sau în nebunie își dau pe deplin seama de insuportabila și „inexprimabila oroare" a acestei stări.[11] Activitățile mentale înseși, prin natura lor *reflexivă*, stau toate mărturie pentru *dualitatea* inerentă conștienței; agentul mental nu poate fi activ decât re-acționând, implicit sau explicit, asupra sa. Desigur, conștiența – kantianul „eu gândesc" – nu însoțește doar „toate celelalte reprezentări", ci toate activitățile mele, în cursul cărora pot totuși uita complet de mine. Înainte de a se actualiza în solitudine, conștiența ca atare nu dobândește mai mult decât o conștientizare a identității lui eu-sunt – „Sunt conștient de mine însumi, nu așa cum îmi apar, nici așa cum sunt în mine însumi, ci numai *că* sunt"[12] – ceea ce garantează continuitatea identică a unui sine de-a lungul multiplelor reprezentări, experiențe și amintiri de pe parcursul unei vieți. Ca atare, ea „exprimă actul care determină existența mea"[13]. Activitățile mentale și, cum vom vedea mai încolo, îndeosebi gândirea – acest dialog tăcut al eului cu sine însuși – pot fi înțelese ca actualizare a dualității sau rupturii originare dintre mine și mine însumi, inerentă oricărei conștiențe. Dar această simplă percepție de sine, de care sunt, așa-zicând, conștient în mod inconștient, nu este o activitate; însoțind toate celelalte activități, ea este garantul unui „eu-sunt-eu" complet silențios.

Viața spiritului, în care eu îmi țin mie însumi companie, poate fi silențioasă; nu este însă niciodată mută și niciodată nu poate uita cu totul de sine, din pricina naturii reflexive a tuturor activităților sale. Orice *cogitare*, indiferent de obiectul său, este totodată un *cogito me cogitare*, orice act de voință este și un *volo me velle*, și chiar și judecata e posibilă, cum a remarcat odată Montesquieu, doar printr-un „*retour secret sur soi-même*". Această reflexivitate pare să indice, pentru actele mentale, un punct de interioritate,

interpretat după principiul spațiului extern în care se desfășoară actele mele non-mentale. Dar că această interioritate, spre deosebire de interioritatea pasivă a sufletului, ar putea fi înțeleasă doar ca un sediu al activităților este un sofism a cărui origine istorică o constituie descoperirea, în primele secole ale erei creștine, a Voinței și a experiențelor eului volitiv. Pentru că de facultățile spiritului și de reflexivitatea lor sunt conștient doar atâta timp cât durează activitatea. E ca și cum înseși organele gândirii, voinței și judecății ar lua ființă abia când gândesc, voiesc sau judec; în starea lor latentă, admițând că o atare latență există anterior actualizării, ele nu sunt accesibile introspecției. Eul gânditor, de care sunt perfect conștient cât timp durează activitatea de gândire, va dispărea de parcă ar fi fost un miraj când lumea reală se afirmă din nou.

Cum activitățile mentale, care sunt prin definiție non-aparente, se desfășoară într-o lume de apariții și într-o ființă care face parte din aceste apariții prin organele sale de simț receptive, ca și prin propria-i capacitate și impuls de a le apărea altora, ele nu se pot declanșa decât printr-o deliberată *retragere* dintre apariții. Este o retragere nu atât din lume – numai gândirea, datorită tendinței sale spre generalizare, adică preocupării sale speciale pentru general ca opus particularului, tinde să se retragă total din lume –, cât din ființa lumii *prezentă* pentru simțuri. *Orice act mental se bazează pe facultatea spiritului de a-i fi prezent ceea ce e absent din simțuri.* Re-prezentarea, actul de a face prezent ceea ce în realitate este absent, e darul unic al spiritului și, cum întreaga noastră terminologie mentală se bazează pe metafore extrase din experiența văzului, acest dar se cheamă *imaginație*, pe care Kant o definea drept „facultatea de a intui chiar și fără prezența obiectului“[14]. Facultatea spiritului de a face prezent ceea ce e absent nu se restrânge, firește, la imagini mentale ale unor obiecte absente; în general memoria depozitează și ține la dispoziția reamintirii tot ceea ce *nu mai* este, iar voința anticipează ceea ce viitorul poate aduce, dar *încă nu* este. Numai grație capacității spiritului de a face prezent ceea ce e absent putem spune „nu mai“, constituindu-ne un trecut, ori „nu încă“, pregătindu-ne pentru un viitor. Dar spiritul dobândește această posibilitate doar după ce s-a retras din prezent și din urgențele vieții cotidiene. Astfel, pentru a voi, spiritul trebuie să se retragă din imediatul dorinței, care, fără a reflecta și fără reflexivitate, întinde mâna pentru a apuca obiectul dorit; căci voința nu se preocupă de obiecte, ci, spre exemplu, de proiecte, de disponibilitatea viitoare a câte

unui obiect pe care în prezent se poate să și-l dorească sau nu. Voința transformă dorința în intenție. În sfârșit, judecata, fie ea estetică, juridică sau morală, presupune o retragere hotărât „nenaturală" și deliberată din implicarea și predilecția pentru interesele imediate așa cum sunt date de poziția mea în lume și de rolul pe care îl joc în ea.

Cred că ar fi greșit să încercăm să stabilim o ordine ierarhică a activităților mentale, dar cred de asemenea că ar fi greu de contestat existența unei ordini de priorități. E de neconceput cum aș fi vreodată în stare să voiesc ori să judec, adică să mă raportez la lucruri care nu sunt încă și la lucruri care nu mai sunt, dacă puterea de reprezentare și efortul necesar pentru a îndrepta atenția spiritului spre ceea ce se sustrage cu totul percepției senzoriale nu s-ar avânta înainte și nu ar pregăti spiritul pentru a reflecta mai departe, ca și pentru a voi și a judeca. Cu alte cuvinte, ceea ce îndeobște numim „gândire", deși nu este în măsură să miște voința ori să furnizeze judecății reguli generale, trebuie să pregătească particularele date simțurilor astfel încât spiritul să opereze cu ele în absența lor; pe scurt, trebuie să le *desenzorializeze.*

Cea mai bună descriere cunoscută mie a acestui proces de pregătire o face Augustin. Percepției senzoriale, spune el, „vederii, care se afla în exterior când acest simț a fost format de un corp sensibil, îi succedă o vedere similară în interior"[15], imaginea care o re-prezintă. Această imagine este apoi stocată în memorie, gata să devină o „vedere în gând" în momentul în care mintea o ia în primire; lucrul hotărâtor e că „ceea ce rămâne în memorie" – simpla imagine a ceea ce cândva a fost real – diferă de „vederea în gând" – obiectul pe care ni-l amintim în mod deliberat. „Ceea ce rămâne în memorie ... este una, iar când ne amintim apare ceva diferit"[16], căci „ceea ce e ascuns și păstrat în memorie este un lucru, iar ceea ce imprimă ea în gândirea celui ce-și amintește este cu totul alt lucru"[17]. Așadar, obiectul-gândit e diferit de imagine, după cum imaginea e diferită de obiectul sensibil vizibil, fiind o simplă reprezentare a acestuia. Datorită acestei duble transformări, gândirea „merge de fapt și mai departe", dincolo de tărâmul oricărei imaginații posibile, „când rațiunea noastră proclamă infinitatea numărului, pe care nici o vedere în gând a lucrurilor corporale nu a cuprins-o încă", sau „ne învață că până și cele mai mici corpuri se pot diviza la infinit"[18]. Prin urmare, imaginația, care transformă un obiect vizibil într-o imagine invizibilă, potrivită pentru a fi stocată în minte, este condiția *sine qua non* pentru a furniza minții obiecte ale gândirii potrivite; dar aceste

obiecte ale gândirii iau ființă doar atunci când mintea își amintește în mod activ și deliberat și selectează din depozitul memoriei tot ce-i stârnește interesul îndeajuns pentru a induce concentrarea; în aceste operații mintea învață cum să procedeze cu lucrurile absente și se pregătește să „meargă mai departe“, spre înțelegerea lucrurilor care sunt întotdeauna absente, pe care nu ni le putem aminti fiindcă n-au fost niciodată prezente pentru experiența senzorială.

Deși această din urmă clasă de obiecte ale gândirii – concepte, idei, categorii și altele asemenea – au devenit materia specială de studiu a filozofiei „profesioniste“, în viața obișnuită a omului nu există nimic care să nu poată deveni hrană pentru gândire, adică să nu poată fi supus dublei transformări care pregătește un obiect sensibil să devină potrivit pentru gândire. Toate întrebările metafizice pe care filozofia și le-a luat drept obiecte de cercetare speciale au apărut în urma unor experiențe obișnuite din perimetrul simțului comun; „nevoia rațiunii“ – căutarea sensului, care-i incită pe oameni să-și pună acele întrebări – nu diferă cu nimic de nevoia oamenilor de a spune povestea unei întâmplări la care au fost martori ori de a scrie poezii despre ea. În toate activitățile de reflecție de acest fel oamenii ies în afara lumii aparițiilor și folosesc un limbaj plin de cuvinte abstracte care, firește, făceau parte din vorbirea curentă cu mult înainte să devină instrumente speciale ale filozofiei. Pentru gândire, așadar, deși nu și pentru filozofie, singura precondiție esențială este, tehnic vorbind, retragerea din lumea aparițiilor. Ca să gândim despre cineva, trebuie ca el să nu se afle în prezența noastră; câtă vreme suntem împreună cu el, nu ne gândim la el sau despre el; gândirea presupune întotdeauna amintirea; strict vorbind, orice gând este un gând secund. Se poate întâmpla, firește, să începem să gândim despre un cineva sau un ceva încă-prezent, caz în care ne-am îndepărtat pe furiș de cele ce ne înconjoară și ne comportăm ca și cum am fi deja absenți.

Aceste remarci pot indica de ce gândirea, căutarea de sensuri – ca opusă setei de cunoaștere, chiar și de cunoaștere de dragul cunoașterii –, e atât de des percepută ca ceva nefiresc, de parcă oamenii, ori de câte ori reflectează fără un scop anume, trecând dincolo de curiozitatea naturală pe care le-o stârnesc minunile simplei-prezențe a lumii ori propria existență, s-ar angaja într-o activitate *contrară condiției umane*. Gândirea ca atare, nu doar punerea „întrebărilor ultime“, fără de răspuns, ci orice reflecție care nu servește cunoașterii și nu e ghidată de nevoi și scopuri practice, este, cum observa

odată Heidegger, o *„ieșire în afara ordinii“* (subl. mea)[19]. Ea întrerupe orice făptuire, orice activitate obișnuită, indiferent de ce fel. Orice gândire cere un *„stai* și gândește-te!“. Oricare vor fi fost sofismele și absurditățile teoriilor despre existența a două lumi, ele s-au ivit din aceste experiențe autentice ale eului gânditor. Și cum tot ce împiedică gândirea aparține lumii fenomenale și acelor experiențe de simț comun pe care le am împreună cu semenii mei și care-n ochii mei garantează automat realitatea propriei mele ființe, e ca și cum gândirea m-ar paraliza în felul în care un exces de conștiență poate paraliza automatismul funcțiilor mele trupești, *„l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être“* – cu o formulare a lui Valéry. Identificând starea de conștiință cu starea de gândire, el adăuga: *„on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis“* („Ba gândesc, ba sunt“)[20]. Această observație izbitoare, bazată integral pe experiențe de asemenea izbitoare – anume că simpla conștientizare a organelor noastre trupești e suficientă pentru a le împiedica să funcționeze cum trebuie –, pune accentul pe un antagonism între ființă și gândire care poate fi datat de la faimoasa remarcă a lui Platon că numai corpul filozofului – adică ceea ce-l face să apară printre apariții – mai locuiește în cetatea oamenilor, ca și cum, prin gândire, oamenii s-ar muta din lumea celor vii.

De-a lungul istoriei filozofiei a persistat ciudata idee a unei afinități între moarte și filozofie. Timp de multe veacuri s-a considerat că filozofia ar trebui să-i învețe pe oameni cum să moară; în spiritul acestei idei, romanii au hotărât că studiul filozofiei este o ocupație potrivită doar pentru bătrâni, pe când grecii fuseseră de părere că filozofia trebuie studiată de tineri. Totuși, Platon a fost primul care a remarcat că celor ce nu filozofează filozoful le pare preocupat de moarte[21], iar în același secol Zenon, fondatorul stoicismului, povestea că oracolul din Delphi, întrebat de el ce trebuie să facă pentru a dobândi cea mai bună viață, a răspuns: „Să capeți culoarea morților“[22]. În epoca modernă nu sunt puțini aceia care susțin, împreună cu Schopenhauer, că faptul că suntem muritori e sursa eternă a filozofiei, că „moartea e de fapt duhul inspirator al filozofiei ... [și că] fără moarte pesemne că nici n-ar exista filozofare“[23]. Chiar și Heidegger cel din *Sein und Zeit* mai considera încă anticiparea morții drept experiența hotărâtoare prin care omul poate să acceadă la sinele său autentic și să se elibereze de neautenticitatea impersonalului „se“, nefiind conștient că de fapt, după cum a arătat Platon, această doctrină izvora în mare măsură din opinia celor mulți.

10 Războiul intestin dintre gândire și simțul comun

„A căpăta culoarea morților" – într-adevăr, așa trebuie că i se înfățișează simțului comun al oamenilor obișnuiți firea distrată și stilul de viață ale *profesionistului* care-și dedică întreaga viață gândirii, monopolizând astfel și ridicând la rangul de absolut ceea ce este doar una din numeroasele facultăți umane; pentru că în mod normal ne mișcăm într-o lume unde cea mai radicală experiență a dispariției este moartea și în care a renunța la apariție înseamnă a muri. Faptul însuși că dintotdeauna – cel puțin începând de la Parmenide – au existat oameni care, fără a fi candidați la sinucidere, au ales în mod deliberat acest mod de viață arată că respectivul sentiment de afinitate cu moartea nu izvorăște din activitatea de gândire și din experiențele eului gânditor însuși. Mai degrabă simțul comun al filozofului, faptul de a fi „un om ca tine și ca mine", îl face să conștientizeze că atâta timp cât e angajat în gândire se află „în afara ordinii". El nu este imun la opinia comună, fiindcă, până la urmă, se împărtășește de „caracterul comun" tuturor oamenilor, iar propriu-i simț al realității îl face să suspecteze activitatea de gândire. Și cum gândirea însăși e neputincioasă în fața argumentelor simțului comun și a insistenței asupra „lipsei de sens" a preocupării sale pentru aflarea sensului, filozoful înclină să răspundă în termeni de bun-simț, pe care pur și simplu îi răstoarnă cu susul în jos în acest scop. Dacă simțul comun și opinia comună spun că „moartea e cel mai mare dintre rele", filozoful (din vremea lui Platon, când moartea era înțeleasă ca despărțire a sufletului de trup) e tentat să spună: dimpotrivă, „moartea e o divinitate, o binefacere pentru filozof, tocmai pentru că desface unirea dintre suflet și trup"[24] și astfel pare să elibereze spiritul de durerile și plăcerile trupești, care stânjenesc activitatea organelor noastre mentale, așa cum conștiența stânjenește buna funcționare a organelor noastre trupești.[25] Toată istoria filozofiei, care ne spune atât de multe despre obiectele gândirii și atât de puțin despre procesul gândirii și experiențele eului gânditor, este străbătută de un *război intestin* între simțul comun al omului – acest al șaselea simț, care îmbină cele cinci simțuri ale noastre într-o lume comună – și facultatea de gândire și nevoia de rațiune ale omului, care-l determină să se îndepărteze de el lungi perioade de timp.

Filozofii au interpretat acest război intestin drept ostilitatea firească a celor mulți și a opiniilor lor față de cei puțini și de adevărul lor; există însă destul de puține fapte istorice care să vină în sprijinul acestei interpretări. S-ar putea invoca, ce-i drept, procesul intentat lui Socrate, care probabil l-a inspirat pe Platon să declare, în finalul Parabolei peșterii (când filozoful se întoarce din zborul său solitar prin cerul ideilor în întunericul peșterii și în compania semenilor săi), că cei mulți, dacă ar putea, i-ar înșfăca pe cei puțini și i-ar ucide. Această interpretare a procesului lui Socrate a dăinuit în istoria filozofiei până la Hegel inclusiv. Totuși, lăsând deoparte anumite îndoieli îndreptățite în privința versiunii oferite de Platon despre respectivul eveniment[26], nu pare să existe consemnată nici o împrejurare în care cei mulți să fi declarat din proprie inițiativă război filozofilor. Între cei puțini și cei mulți, lucrurile s-au petrecut mai degrabă invers. Filozoful e cel care părăsea de bunăvoie Cetatea oamenilor, spunându-le apoi celor lăsați în urmă că, în cel mai bun caz, au fost amăgiți de încrederea pe care și-au pus-o în simțuri, de disponibilitatea de a-i crede pe poeți și de a se lăsa povățuiți de gloată, când de fapt ar fi trebuit să-și folosească propria minte, și că, în cel mai rău caz, s-au complăcut să trăiască doar cu plăceri senzuale și să se ghiftuiască întocmai ca vitele.[27] Pare destul de evident că mulțimea nu-i poate semăna niciodată filozofului, ceea ce nu înseamnă însă că e necesar, cum spunea Platon, ca cei ce se îndeletnicesc cu filozofia „să fie ocărâți de mulțime“ și persecutați „ca un om căzut printre fiare“.[28]

Modul de viață al filozofului este solitar, dar această solitudine e liber aleasă, iar Platon însuși, când enumeră condițiile naturale prielnice dezvoltării aptitudinilor filozofice la „firile cele mai nobile“, nu pomenește ostilitatea celor mulți. Ci vorbește despre exilați, despre vreun spirit mare „născut într-o cetate mică, ale cărei treburi le disprețuiește și nu le ia în seamă“, și despre alte circumstanțe, precum sănătatea șubredă care îndepărtează asemenea firi de la treburile obștești.[29] Dar această inversare de roluri, spre a prezenta războiul dintre gândire și simțul comun drept rezultatul pornirii celor puțini împotriva celor mulți, deși poate un pic mai plauzibilă și mai bine documentată – cazul pretenției filozofului de a guverna – decât tradiționala manie a persecuției proprie filozofului, probabil că nu e cu nimic mai aproape de adevăr. Cea mai plauzibilă explicație a vrajbei dintre simțul comun și gândirea „profesionistă“ rămâne cea amintită deja (faptul că în acest caz e vorba de un război intestin), fiindcă în mod sigur filozofii înșiși

au conștientizat cei dintâi toate obiecțiile pe care simțul comun le poate ridica împotriva filozofiei. Iar Platon – într-un context diferit, unde nu-l preocupă tema statului „demn de o fire filozofică“ – ia în derâdere întrebarea dacă cineva preocupat de cele divine este sau nu priceput și la cele omenești.[30]

Râsul, și nu ostilitatea este reacția firească a celor mulți la preocupările filozofului și la aparenta lipsă de folos a îndeletnicirilor sale. Acest râs e nevinovat și complet diferit de ridiculizarea îndreptată frecvent împotriva adversarului în disputele grave, unde poate deveni chiar o armă redutabilă. Platon însă, care în *Legile* pledează în favoarea interzicerii oricărei scrieri care ar ridiculiza vreun cetățean[31], se temea de ridicol în orice fel de râs. Nu pasajele din dialogurile politice, *Legile* și *Republica*, împotriva poeziei și în special împotriva comediografilor sunt esențiale aici, ci tonul întru totul serios cu care relatează povestea tinerei țărănci trace care izbucnește în râs când îl vede pe Thales căzând într-un puț în timp ce cerceta mișcările corpurilor cerești de deasupra sa, „cum că se străduiește să cunoască lucrurile din cer, dar îi scapă cele de dinainte și din dreptul picioarelor“. Și Platon adaugă: „Aceeași vorbă de duh e valabilă pentru toți cei care își trec viața cu preocupări filozofice... Un astfel de om... dă ocazie de râs nu numai femeilor trace, ci și oricărei mulțimi..., [căci] stângăcia sa îngrozitoare îl face să pară nătâng“[32]. E ciudat că, în lunga istorie a filozofiei, numai lui Kant – la care nu întâlneai nici unul dintre viciile specific filozofice – i-a venit ideea că înzestrarea pentru gândirea speculativă ar putea fi aidoma darului „cu care Iunona l-a onorat pe Tiresias, pe care l-a orbit spre a-i putea hărăzi darul profeției“. El bănuia că familiarizarea cu o altă lume putea fi „dobândită doar prin pierderea vreunuia din simțurile de care avem nevoie în lumea de aici“. În orice caz, Kant pare a fi fost, dintre filozofi, singurul care s-a simțit îndeajuns de suveran pentru a se alătura râsului omului obișnuit. Neamintindu-și, probabil, de povestea lui Platon despre fata din Tracia, el relatează cu mult umor o poveste aproape identică despre Tycho Brahe și vizitiul său: astronomul îi propusese acestuia din urmă, în timpul unei călătorii nocturne, să se orienteze după stele pentru a găsi drumul cel mai scurt, iar vizitiul i-a răspuns: „Dragul meu stăpân, domnia ta, de bună seamă, știi o mulțime de lucruri despre corpurile cerești; dar aici pe pământ ești un ageamiu“.[33]

Admițând că filozoful nu are nevoie ca „gloata“ să-l încunoștințeze despre „sminteala“ lui – căci simțul comun pe care-l împărtășește cu toți

oamenii e cu siguranță îndeajuns de vigilent încât să-l ajute să le anticipeze râsul –, pe scurt, admițând că avem de-a face cu un război intestin între modul de a raționa potrivit simțului comun și gândirea speculativă, să examinăm mai îndeaproape afinitatea dintre moarte și filozofie. Dacă adoptăm perspectiva pe care ne-o sugerează lumea fenomenală, lumea comună în care am apărut prin naștere și din care vom dispărea prin moarte, atunci dorința de a cunoaște habitatul nostru comun și de a acumula tot felul de cunoștințe despre el este firească. Nevoia gândirii de a transcende această perspectivă ne-a făcut să ne îndreptăm în altă direcție; în sens metaforic, am *dis*părut din această lume, ceea ce, din perspectiva naturalului și a raționamentului nostru de simț comun, poate fi înțeles ca o anticipare a plecării noastre finale, adică a morții noastre.

Așa descria Platon, în *Phaidon*, această schimbare: văzuți din perspectiva mulțimii, filozofii nu sunt preocupați de nimic altceva decât să cerceteze moartea, de unde cei mulți, dacă în genere le-ar păsa de astfel de lucruri, ar putea trage concluzia că filozofii „sunt numai buni pentru a muri și, lucru evident, tocmai asta li se și cuvine“[34]. Iar Platon nu e chiar sigur că cei mulți nu au dreptate, atâta doar că nu-și dau seama cum trebuie tâlcuite aceste cuvinte. „Adevăratul filozof“, cel ce-și petrece întreaga viață gândind, are două dorințe: întâi, să se poată elibera de orice fel de îndeletniciri practice și în special de propriul trup, care întruna se cere slujit și care „ne stinghereşte în fel și chip..., tulburându-ne și năucindu-ne“[35], iar în al doilea rând, să ajungă să trăiască într-o altă lume, unde acele lucruri de care se preocupă gândirea, precum adevărul, dreptatea și frumosul, să nu fie mai puțin accesibile și reale decât ceea ce acum poate fi perceput cu simțurile trupești.[36] Chiar și Aristotel, într-una din scrierile sale exoterice, le reamintește cititorilor de acele „Insule ale Fericiților“, unde „oamenii nu ar avea nevoie de nimic și nici vreun folos nu s-ar putea obține din ceva. Acolo n-ar mai rămâne decât gândirea și contemplarea (*theoréin*) – lucruri pe care și acum noi le socotim a ține de o viață liberă“[37]. Pe scurt, schimbarea de perspectivă inerentă gândirii nu este nicidecum un demers inofensiv. În *Phaidon* ea inversează toate relațiile: oamenii, care în chip natural se feresc de moarte ca de cel mai mare rău, ajung să o privească drept cel mai mare bine.

Toate acestea, firește, sunt spuse în doi peri – sau, în limbaj mai academic, sunt exprimate metaforic; filozofii nu prea sunt înclinați spre suicid, nici măcar atunci când consideră, împreună cu Aristotel (într-o remarcă surprinzător de personală din *Protreptic*)[38], că cei ce vor să aibă parte de bucurie

trebuie ori să filozofeze, ori să spună adio vieții și să plece din ea, restul fiind vorbărie prostească și fără noimă. Dar metafora morții sau mai degrabă inversarea metaforică a vieții și morții – ceea ce de obicei numim viață este moarte, iar ceea ce de obicei numim moarte este viață – nu e arbitrară, deși o putem privi și un pic mai puțin dramatic: Dacă gândirea își impune propriile condiții, închizând ochii în fața datului senzorial prin îndepărtarea a tot ce este la îndemână, o face spre a înlesni ca departele să devină manifest. Simplu spus, în proverbiala detașare de lume a filozofului orice lucru prezent este absent pentru că ceva ce e de fapt absent este prezent minții sale, iar printre lucrurile absente se află și propriul lui corp. Atât ostilitatea filozofului față de politică, față de „măruntele preocupări omenești"[39], cât și ostilitatea sa față de corp nu prea au legătură cu convingerile și credințele individuale; ele sunt inerente experienței înseși. În timp ce gândești nu ești conștient de propria corporalitate – și tocmai această experiență îl făcea pe Platon să atribuie sufletului nemurirea odată ce părăsește corpul, iar pe Descartes, să conchidă că „sufletul poate gândi fără corp, însă cât timp este atașat de corp operațiile sale pot fi stânjenite de proasta dispoziție a organelor trupești"[40].

Mnemosyne, Memoria, este mama Muzelor, iar amintirea, cea mai frecventă și cea mai elementară experiență de gândire, are de-a face cu lucruri care sunt absente, care au dispărut din simțurile mele. Totuși, absentul care este rechemat și făcut prezent minții mele – o persoană, o întâmplare, un monument – nu poate să apară în felul în care le apărea simțurilor mele, ca și cum reamintirea ar fi un fel de vrăjitorie. Pentru a-i apărea doar minții mele, el trebuie mai întâi desenzorializat, iar capacitatea de a transforma obiecte sensibile în imagini se cheamă „imaginație". Fără această facultate, cu ajutorul căreia ceea ce este absent devine prezent în formă desenzorializată, nu ar fi cu putință nici un fel de procese de gândire ori șiruri de gânduri. Prin urmare, gândirea este „în afara ordinii" nu doar pentru că oprește toate celelalte activități atât de necesare viețuirii și rămânerii în viață, ci și pentru că inversează toate relațiile obișnuite: ceea ce e aproape și le apare nemijlocit simțurilor noastre este acum departe, iar ceea ce e depărtat devine acum prezent. În timp ce gândesc, nu sunt acolo unde de fapt sunt; sunt înconjurat nu de obiecte sensibile, ci de imagini care pentru toți ceilalți sunt invizibile. E ca și cum m-aș fi retras într-un tărâm de basm, tărâmul invizibilelor, despre care n-aș ști nimic dacă n-aș avea această facultate de a-mi aminti și a-mi

imagina. Gândirea desființează distanțele temporale și spațiale. Pot anticipa viitorul, îl pot gândi ca și cum ar fi deja prezent, și-mi pot aminti trecutul ca și cum nu ar fi dispărut.

Dat fiind că în experiența curentă spațiul și timpul nu pot fi nici măcar gândite fără un continuum ce se întinde din imediata apropiere până departe, din *acum* până în trecut și viitor, din *aici* până în orice punct din jur, la stânga și la dreapta, înainte și înapoi, în sus și în jos, aș putea spune cu oarecare îndreptățire că în procesul de gândire sunt abolite nu doar distanțele, ci și timpul și spațiul înseși. Cât privește spațiul, nu cunosc nici un concept filozofic sau metafizic care să poată fi legat în mod plauzibil de această experiență; în schimb, sunt sigură că *nunc stans*, „acum-ul neclintit", a devenit pentru filozofia medievală simbolul eternității – „*nunc aeternitatis*" (Duns Scotus) – fiindcă era o descriere plauzibilă a experiențelor trăite în meditație, precum și în contemplație, cele două moduri de gândire cunoscute creștinismului.

În cele ce urmează, am decis să vorbesc mai întâi despre obiectele sensibile desenzorializate, adică despre invizibile aparținând lumii aparițiilor care au dispărut temporar din câmpul percepției noastre sau nu au ajuns încă în el și sunt aduse în prezența noastră prin reamintire sau anticipare. Ceea ce se petrece de fapt în aceste situații este spus pentru totdeauna în povestea lui Orfeu și a Euridicei. Orfeu a coborât în Hades să-și recupereze soția moartă și i s-a spus că o putea aduce înapoi cu condiția să nu-și întoarcă privirea spre ea în timp ce-l urma. Dar când cei doi se apropie de lumea celor vii Orfeu se uită-n urmă, iar Euridice dispare imediat. Acest vechi mit ne spune, mai precis decât ar putea s-o facă vreun limbaj tehnic, ce se întâmplă în momentul când în lumea vieții obișnuite procesul de gândire se încheie: toate invizibilele dispar la loc. Adecvat e și faptul că mitul se raportează la reamintire, și nu la anticipare. Facultatea de anticipare a viitorului în gândire derivă din facultatea de reamintire a trecutului, care la rândul ei derivă din capacitatea și mai elementară de a desenzorializa ceea ce fizic este absent și de a-l avea prezent *în fața* minții noastre (și nu doar *în* ea). Capacitatea de a crea *în* minte entități fictive, precum inorogii și centaurii sau personajele de ficțiune dintr-o poveste, capacitate numită de obicei imaginație *productivă*, e complet dependentă de așa-numita imaginație reproductivă; în imaginația „productivă", diverse elemente din lumea vizibilă sunt rearanjate, ceea ce este posibil pentru că ele, manevrate

acum atât de liber, au trecut deja prin procesul de desenzorializare specific gândirii.

Nu percepția senzorială, în care trăim lucrurile în mod direct și de aproape, ci imaginația, care vine după ea, pregătește obiectele gândirii noastre. Înainte de a pune întrebări precum „Ce este fericirea?“, „Ce este dreptatea?“, „Ce este cunoașterea?“ ș.a.m.d., trebuie ca noi să fi văzut oameni fericiți și nefericiți, să fi fost martori la fapte drepte și nedrepte, să fi experimentat dorința de a cunoaște și împlinirea ori eșecul ei. Mai mult, trebuie să repetăm în minte experiența directă *după* ce am părăsit scena în care a avut loc. Repet: orice gând este un gând secund. Repetând în imaginație, *desenzorializăm* tot ce a fost dat simțurilor noastre. Și numai în această formă imaterială facultatea noastră gânditoare poate începe de-acum să se ocupe de aceste date. Operația asta precedă toate procesele de gândire, gândire cognitivă și deopotrivă gândire despre sens, și doar simplul raționament logic – unde mintea, conformându-se riguros propriilor legi, produce un lanț deductiv dintr-o premisă dată – rupe toate firele de legătură cu experiența vie; iar el poate face asta doar pentru că acea premisă, fie că e factuală sau ipotetică, e presupusă a fi de la sine evidentă și deci nesupusă examinării de către gândire. Chiar și simpla *povestire* a ceva ce s-a întâmplat, fie că este sau nu o relatare fidelă, e *precedată* de operația de desenzorializare. Limba greacă are acest element temporal în chiar vocabularul său: cuvântul „a ști“, după cum am arătat mai înainte, este un derivat al cuvântului „a vedea“. A vedea se spune *idéin*, iar a ști, *eidénai*, adică a fi văzut. Întâi vezi, apoi știi.

Adaptând această remarcă la ceea ce discutăm: Orice gând se naște din experiență, dar nici o experiență nu conferă vreun sens sau măcar vreo coerență fără să fi fost trecută prin operațiile de imaginare și gândire. Văzută din perspectiva gândirii, viața în simpla ei prezență e lipsită de sens; văzută din perspectiva imediatului trăit și a lumii așa cum se oferă ea simțurilor, gândirea este, cum spunea Platon, o moarte vie. Filozoful care trăiește pe „tărâmul gândirii“ (Kant)[41] va fi în chip firesc înclinat să privească aceste lucruri din punctul de vedere al eului gânditor, pentru care o viață fără sens *este* un soi de moarte vie. Eul gânditor, nefiind identic cu sinele real, nu e conștient de retragerea sa din lumea comună a aparițiilor; din perspectiva sa, e mai degrabă ca și cum invizibilul ar fi ieșit în față, ca și cum nenumăratele entități ce alcătuiesc lumea aparițiilor, care prin simpla lor prezență distrag mintea și-i stânjenesc activitatea, ar fi ascuns efectiv o Ființă mereu

invizibilă care nu se revelează decât spiritului. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru simțul comun este o evidentă retragere a spiritului din lume se prezintă din perspectiva spiritului însuși ca o „retragere a Ființei" sau ca o „uitare a Ființei" – *Seinsentzug* și *Seinsvergessenheit* (Heidegger). Și e adevărat că viața cotidiană, viața impersonalului „se", se desfășoară într-o lume din care tot ce e „vizibil" spiritului este complet absent.

Și nu doar că această căutare a sensului este absentă din cursul obișnuit al treburilor omenești și lipsită de folos pentru ele, în timp ce, pe de altă parte, rezultatele ei rămân incerte și neverificabile; gândirea mai e, într-un fel, și autodistructivă. În intimitatea însemnărilor sale publicate postum, Kant scria: „Nu sunt de acord cu regula că, dacă folosirea rațiunii pure a dovedit ceva, rezultatul n-ar mai fi supus îndoielii, ca și cum ar avea soliditatea unei axiome"; și „Nu împărtășesc părerea ... că, odată ce te-ai convins de ceva, nu trebuie să te mai îndoiești. În filozofia pură lucrul acesta e imposibil. *Mintea noastră are o aversiune firească față de el*" (subl. mea).[42] De unde urmează că activitatea gândirii este precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineață destramă ce a țesut peste noapte.[43] Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelațiile pretins definitive ale „oamenilor înțelepți"; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau și sunt capabil să le gândesc din nou.

Am trecut în revistă trăsăturile caracteristice ale activității de gândire: retragerea ei din lumea fenomenală a simțului comun, tendința ei distructivă față de propriile rezultate, reflexivitatea și conștiința de pură activitate care o însoțește, în fine faptul bizar că iau act de facultățile minții mele doar atâta timp cât durează această activitate, ceea ce înseamnă că gândirea însăși nu poate fi niciodată solid statornicită drept una din proprietățile, ba chiar cea supremă, ale speciei umane – omul poate fi definit ca „animal vorbitor" în sensul aristotelic de *lógon échon*, posesor al vorbirii, nu însă și ca animal gânditor, ca *animal rationale*. Nici una din aceste trăsături n-a scăpat atenției filozofilor. Curios e totuși că, cu cât erau gânditorii mai „profesioniști" și cu cât ocupă ei un loc mai proeminent în tradiția filozofiei, cu atât erau mai înclinați să descopere căi și mijloace de a reinterpreta aceste trăsături inerente în așa fel încât să poată respinge obiecțiile simțului comun privind inutilitatea și irealitatea acestei activități. Profunzimea reinterpretărilor reușite de filozofi și calitatea argumentelor de care se foloseau ei

nu s-ar explica dacă acestea s-ar fi adresat faimoasei „mulțimi" – care, oricum, nu s-a sinchisit niciodată de argumentarea filozofică, preferând s-o ignore –, și n-ar fi fost stimulate în primul rând de propriul simț comun și de îndoiala de sine care însoțește automat suspendarea acestuia. Același Kant care încredința adevăratele lui experiențe de gândire însemnărilor sale private declara public că a pus temelia tuturor sistemelor metafizice viitoare, iar Hegel, ultimul și cel mai ingenios dintre creatorii de sisteme, a transformat demolarea de către gândire a propriilor rezultate în puterea de nestăvilit a negativului, fără de care n-ar avea niciodată loc vreo mișcare și vreo dezvoltare. Pentru el, același lanț inexorabil de consecințe ce guvernează dezvoltarea naturii organice de la sământă la fruct, unde fiecare etapă o „neagă" și o anulează pe cea anterioară ei, guvernează și procesul de gândire al spiritului, cu singura deosebire că acesta din urmă, fiind „mijlocit de conștiință și voință", adică de activități mentale, poate fi privit ca „facere de sine": „Spiritul este doar ceea ce se face pe sine, și el se face de fapt ceea ce deja este (în chip potențial)". Această teză, în treacăt fie spus, nu lămurește răspunsul la întrebarea cine a făcut la început potențialitatea spiritului.

L-am pomenit pe Hegel fiindcă mari porțiuni din opera sa, îndeosebi Prefața la *Fenomenologia spiritului*, pot fi citite ca o continuă polemică împotriva simțului comun. Foarte de timpuriu (1801), el afirmase într-o manieră brutală, încă vădit supărat pe tânăra tracă a lui Platon și pe râsul ei inocent, că într-adevăr „lumea filozofiei este [pentru simțul comun] o lume întoarsă pe dos"[44]. Întocmai cum Kant se apucase să remedieze „scandalul Rațiunii", anume acela că rațiunea, când voia să cunoască, se trezea prinsă în capcana propriilor antinomii, Hegel s-a apucat să remedieze neputința rațiunii kantiene, care „nu putea ajunge la mai mult decât un Ideal și un Trebuie", el declarând că, dimpotrivă, în virtutea Ideii rațiunea este *das schlechthin Mächtige*, „puterea prin excelență".[45]

Importanța lui Hegel în contextul de față rezidă în faptul că el, mai mult poate decât oricare alt filozof, ilustrează războiul intestin dintre filozofie și simțul comun, și asta pentru că a fost înzestrat în mod egal de la natură ca istoric și ca gânditor. El știa că intensitatea experiențelor eului gânditor se datorează faptului că sunt pură activitate: „Esența însăși [a spiritului]... este *acțiunea.* El se face pe sine ceea ce în chip esențial este; el este propriul său produs, propria sa operă". Și îi cunoștea și reflexivitatea: „În această aprigă dorință de activitate el are de-a face doar cu sine însuși."[46]

Admitea în felul său chiar și tendința spiritului de a-și distruge propriile rezultate: „Astfel, spiritul se află în război cu sine. El trebuie să se autodepășească, fiindu-și propriul inamic și obstacol formidabil“[47]. Dar aceste revelații ale rațiunii speculative cu privire la ce face spiritul atunci când, după toate aparențele, nu face nimic Hegel le-a transformat în cunoștințe dogmatice, tratându-le drept rezultate ale cogniției, astfel încât să le poată integra într-un sistem atotcuprinzător unde ele ar dobândi astfel aceeași realitate ca rezultatele altor științe, rezultate pe care, pe de altă parte, el le denunța drept produse esențialmente lipsite de sens ale raționamentelor de simț comun, sau drept o „cunoaștere șchioapă“. Și într-adevăr, *sistemul*, cu organizarea sa arhitectonică strictă, poate conferi intuițiilor fugitive ale rațiunii speculative cel puțin o aparență de realitate. Dacă adevărul e considerat obiectul suprem al gândirii, urmează că „adevărul e real doar ca sistem“; numai ca un astfel de artefact mental are el cât de cât șansa să apară și să dobândească acel minimum de durabilitate pe care-l pretindem oricărui lucru real; pe când ca simplă propoziție cu greu ar supraviețui bătăliei dintre opinii. Pentru a fi sigur că a eliminat ideea simțului comun potrivit căreia gândirea se ocupă de abstracții și de lucruri irelevante, ceea ce într-adevăr aceasta nu face, el afirma, în același spirit polemic, că „Ființa este Gândire“ (*dass das Sein Denken ist*), că „doar spiritualul este real“ și că numai acele generalități cu care avem de-a face în gândire *sunt* cu adevărat.[48]

Nimeni n-a luptat cu mai multă hotărâre împotriva particularului, acest etern obstacol al gândirii, acest incontestabil fapt-de-a-fi-prezente al obiectelor, la care nici o gândire nu poate accede și pe care nici nu-l poate explica. Funcția supremă a filozofiei constă, după Hegel, în eliminarea contingentului, iar toate particularele, tot ce există, sunt prin definiție contingente. Filozofia se ocupă de particulare ca părți ale unui întreg, iar întregul este sistemul, un produs al gândirii speculative. Științific vorbind, acest întreg nu poate fi niciodată mai mult decât o ipoteză plauzibilă, care prin integrarea fiecărui particular într-un gând atotcuprinzător le transformă pe toate în produse ale gândirii și astfel elimină cea mai scandaloasă proprietate a lor, anume realitatea lor, dimpreună cu contingența lor. Hegel e cel care a declarat că „a venit timpul de a ridica filozofia la rangul de știință“ și a dorit să transforme filo-sofia, simpla iubire de înțelepciune, în *sofia*, înțelepciune. Astfel a reușit să se convingă că „a gândi înseamnă a acționa“ – ceea ce ocupația aceasta solitară nu poate face niciodată, pentru că putem acționa numai

„la unison“, în compania și cu acordul semenilor noștri, așadar într-o situație existențială care efectiv împiedică gândirea.

În puternic contrast cu toate aceste teorii, formulate ca un fel de apologie a gândirii speculative, stă faimoasa remarcă, în mod straniu scoasă din context și mereu prost tradusă, care apare în aceeași Prefață la *Fenomenologie* și care exprimă în mod direct, nesistematic experiențele inițiale ale lui Hegel în perimetrul gândirii speculative: „Adevărul este, astfel, banchetul bahic, unde nici un membru [adică nici un gând particular] nu e treaz, și întrucât fiecare [gând], atunci când se desparte [de șirul de gânduri din care face parte], se și dizolvă pe loc, banchetul este deopotrivă o stare de liniște transparentă și netulburată“. Pentru Hegel, în felul acesta se înfățișează eului gânditor „viața adevărului“ – adevăr care a prins viață în procesul gândirii. E posibil ca acest eu să nu știe dacă omul și lumea sunt reale – vezi îndeosebi filozofia indiană – ori sunt un simplu miraj; el știe numai că este „viu“, într-o exaltare întotdeauna vecină cu „beția“ – cum a spus odată Nietzsche. Cât de adânc impregnează acest sentiment întregul „sistem“, ne putem da seama atunci când îl întâlnim din nou la sfârșitul *Fenomenologiei*, unde e pus în contrast cu „ceea ce e lipsit de viață“ – accentul e mereu pe *viață* – și exprimat prin versurile lui Schiller, reproduse complet anapoda: „Din caliciul acestui imperiu spiritual / spumegă infinitatea spiritului“ („*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit*“).

11 *A gândi și a face: spectatorul*

Am vorbit despre dificultățile speciale ale gândirii care pot fi puse pe seama radicalității retragerii sale din lume. Prin contrast, nici voința, nici judecata, deși dependente de reflecția preliminară a gândirii asupra obiectelor lor, nu sunt implicate vreodată în aceste reflecții; obiectele lor sunt niște particulare ce-și au lăcașul în lumea fenomenală, de care spiritul volitiv sau judecător se îndepărtează doar vremelnic și cu intenția ca ulterior să se întoarcă. Această constatare e valabilă îndeosebi pentru voință, a cărei fază de retragere se caracterizează prin cea mai puternică formă de reflexivitate, de retroacțiune asupra sa: *volo me velle* este mult mai caracteristic pentru

voință decât este *cogito me cogitare* pentru gândire. Toate aceste activități au însă în comun *liniștea* specifică, absența oricărei acțiuni și a oricăror perturbări, detașarea de implicare și de părtinirea intereselor imediate care, într-un fel sau altul, mă fac parte a lumii reale, detașare la care m-am referit mai înainte (p. 74) ca la o precondiție a oricărei judecăți.

Din punct de vedere istoric, această retragere din făptuire e cea mai veche condiție postulată pentru viața spiritului. În forma sa timpurie, originară, ea se sprijină pe descoperirea că numai *spectatorul*, și niciodată actorul, poate cunoaște și înțelege ceea ce i se oferă ca spectacol. Această descoperire a contribuit în mare măsură la convingerea filozofilor greci privind superioritatea modului de viață contemplativ, de simplu privitor, având drept cea mai elementară condiție – conform lui Aristotel, primul care a discutat pe larg despre ea[49] – *scholé*. Această *scholé* nu înseamnă timpul liber așa cum îl înțelegem noi, ca răgazul de inactivitate după truda zilnică „destinată satisfacerii cerințelor existenței"[50], ci actul deliberat de a ne abține, de a ne reține (*schein*) de la activitățile curente determinate de trebuințele noastre zilnice (*he ton anankaión scholé*), spre a ne folosi în mod activ răgazul (*scholén ágein*), ceea ce, la rându-i, constituia adevăratul scop al tuturor celorlalte activități, așa cum pacea era, pentru Aristotel, adevăratul scop al războiului. Recreerea și jocul, care potrivit înțelegerii noastre sunt activitățile firești din ceasurile de răgaz, încă aparțineau, dimpotrivă, stării de *a-scholía*, de lipsă de răgaz, dat fiind că jocul și recreerea îi sunt necesare omului pentru a-și recăpăta puterea de muncă, aflată în slujba satisfacerii nevoilor vieții.

Acest act de neparticipare deliberată, activă la îndeletnicirile vieții cotidiene se întâlnește în forma lui probabil cea mai timpurie, în orice caz cea mai simplă, într-o parabolă atribuită lui Pitagora și relatată de Diogenes Laertios:

> [...] asemuia viața cu o adunare sărbătorească. Aici unii vin să ia parte la concurs, alții să vândă mărfuri, dar cei mai de seamă bărbați sunt spectatori [*theatái*]; tot așa, și-n viață, unii apar cu o natură slugarnică, vânători de glorie și câștig, pe când filozofii caută numai adevărul.[51]

Ceea ce se spune aici că ar fi mai nobil decât lupta pentru glorie și câștig nu e nicidecum un adevăr invizibil și inaccesibil oamenilor de rând; nici locul în care se retrag spectatorii nu aparține unei regiuni „mai înalte", precum cea descrisă mai târziu de Parmenide sau Platon; locul lor este în

lume, iar „nobletea" lor constă numai în faptul că nu participă la ceea ce se petrece, ci doar se uită la aceasta ca la un simplu spectacol. Din cuvântul grecesc pentru spectatori, *theatái*, a fost derivat mai târziu termenul filozofic „teorie", iar cuvântul „teoretic" însemna până acum câteva secole „contemplativ", privitor (la ceva) din afară, dintr-o poziție din care ți se oferă o priveliște ascunsă celor ce iau parte la spectacol și îl materializează. Concluzia pe care o putem trage din această veche distincție dintre a face și a înțelege e evidentă: ca spectator poți înțelege „adevărul" a ceea ce se petrece în spectacol; dar prețul pe care trebuie să-l plătești pentru asta este renunțarea la rolul de actor în spectacol.

Primul considerent pe care se sprijină această apreciere e că numai spectatorul ocupă o poziție care-i dă posibilitatea să vadă întreaga piesă – întocmai cum filozoful poate să vadă *kosmos*-ul ca pe un tot armonios orânduit. Actorul, fiind parte a întregului, e nevoit să-și *joace* rolul; nu doar că el, prin definiție, este o „parte", ci este legat de particularul ce-și află sensul ultim și rostul de a exista doar ca o componentă a unui întreg. Așadar, retragerea din implicarea directă și ocuparea unei poziții în afara jocului (festivalul vieții) este nu doar o condiție pentru a putea judeca, pentru a fi arbitrul ultim al competiției în derulare, ci și condiția pentru a înțelege sensul jocului. În al doilea rând: ceea ce-l preocupă pe actor este *doxa*, cuvânt care înseamnă deopotrivă faimă și opinie, fiindcă faima se dobândește prin opinia și judecata spectatorilor. Decisiv pentru actor, dar nu și pentru spectator este felul în care le apare altora; el depinde de acel mi-se-pare al spectatorului (al său *dokéi moi*, care-i dă actorului *doxa* lui); el nu-și este propriul stăpân, nu este, cum avea să spună mai târziu Kant, autonom; e nevoit să se comporte în conformitate cu ceea ce spectatorii așteaptă de la el, verdictul final de succes ori de eșec fiind în mâinile lor.

Retragerea proprie judecății este, evident, foarte diferită de retragerea filozofului. Ea nu părăsește lumea aparițiilor, ci, refuzând implicarea activă în aceasta, conferă o poziție privilegiată, spre a contempla întregul. Mai mult, și probabil mai semnificativ, spectatorii lui Pitagora sunt membri ai unui auditoriu și prin asta se diferențiază de filozoful care-și începe *bíos theoretikós* plecând din compania semenilor și a opiniilor lor incerte, *dóxai* care nu pot exprima decât un mi-se-pare. Ceea ce înseamnă că verdictul spectatorului, deși nepărtinitor și eliberat de interesele câștigului și faimei, nu este independent de vederile altora – dimpotrivă, cum spune Kant, o

„mentalitate lărgită“ trebuie să le ia pe acestea în considerare. Spectatorii, deși eliberați de trăsătura specifică actorului, nu sunt solitari. Nu sunt nici autarhici, precum „zeul suprem“ pe care filozoful încearcă să-l emuleze în gândire și care, potrivit lui Platon, este „unic, fără pereche, singuratic și având prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavând nevoie de nici un altul, fie cunoștință sau prieten“[52].

Această distincție dintre gândire și judecare a căpătat proeminență abia în filozofia politică a lui Kant – nimic surprinzător, de vreme ce Kant a fost primul și a rămas ultimul dintre marii filozofi care a tratat despre judecare ca despre una din activitățile mentale de bază. Pentru că e esențial faptul că în diversele tratate și eseuri kantiene, toate scrise la o vârstă înaintată, punctul de vedere al spectatorului nu e determinat de imperativele categorice ale rațiunii practice, adică de răspunsul rațiunii la întrebarea „Ce trebuie să fac?“. Acel răspuns este moral și privește individul ca individ, în deplina autonomie și independență a rațiunii. Din acest punct de vedere, moral-practic, el nu-și poate niciodată revendica dreptul de a se răzvrăti. Și totuși, același individ, când se întâmplă nu să acționeze, ci să fie simplu spectator, va avea dreptul să judece și să dea verdictul final despre Revoluția Franceză pe nici un alt temei decât „participarea sa deziderativă vecină cu entuziasmul“, împărtășirea „exaltării publicului neimplicat“ și faptul că se bazează, cu alte cuvinte, pe judecata co-spectatorilor săi, care nici ei nu aveau „nici cea mai mică intenție să ia parte“ la respectivele evenimente. Iar în ultimă instanță verdictul lor, și nu faptele actorilor l-au convins pe Kant să numească Revoluția Franceză „un fenomen în istoria umană care nu trebuie uitat“[53]. În această coliziune dintre acțiunea solidară, participativă, fără de care, în fond, evenimentele de judecat nici nu s-ar fi produs vreodată, și judecata observatoare reflexivă, Kant nu ezită să se pronunțe care din ele trebuie să aibă ultimul cuvânt. Admițând că istoria nu e altceva decât cronica jalnică a nesfârșitelor suișuri și coborâșuri ale omenirii, spectacolul de zgomot și furie care „poate, eventual, să mai continue o vreme, dar în cele din urmă cortina va coborî negreșit. Căci pe termen lung el devine o farsă. Și chiar dacă pe actori nu-i obosește – *căci ei sunt nebuni* –, pe spectator îl va obosi, de vreme ce acestuia îi ajunge și un singur act, dacă din el poate conchide în mod rezonabil că piesa fără de sfârșit va fi o veșnică repetare“ (subl. mea).[54]

Acesta e un pasaj cu adevărat edificator. Dacă-i adăugăm și convingerea lui Kant că treburile omenești sunt călăuzite de „viclenia naturii“, care,

ascunsă în spatele indivizilor activi, antrenează specia umană într-un progres perpetuu, întocmai cum hegeliana „viclenie a rațiunii" o conduce la revelarea Spiritului Absolut, am fi îndreptățiți să întrebăm dacă nu cumva toți actorii sunt nebuni, sau dacă nu cumva spectacolul, revelându-se doar spectatorului, n-ar putea fi servit la fel de bine prin faptele unor nebuni. Cu amendamente mai mult sau mai puțin sofisticate, aceasta a fost dintotdeauna asumpția secretă a filozofilor istoriei, adică a acelor gânditori din epoca modernă care, pentru prima dată, au decis să ia îndeajuns de în serios sfera treburilor omenești – *ta ton anthrópon prágmata* – încât să reflecteze asupra ei. Au ei dreptate? Nu este oare adevărat că „din acțiunile oamenilor rezultă și altceva decât ceea ce ei urmăreau să obțină, altceva decât ei știu și vor nemijlocit"? „Să luăm ca pildă asemănătoare pe un om care, din răzbunare, ... aprinde casa altui om. Fapta poate fi, de pildă, așezarea unei mici flăcărui lângă locul lipsit de importanță al unei bârne. ... [Ceea ce urmează este] un pârjol întins... Aceste urmări nu se cuprindeau nicidecum în fapta inițială, privită în general, și nici în intenția aceluia care o săvârșise. ... Acest exemplu arată doar că în acțiunea imediată poate fi implicat și altceva decât voia în mod conștient actorul."[55] (Aceste cuvinte sunt ale lui Hegel, dar ar fi putut fi scrise foarte bine și de Kant.) În oricare din cazuri, nu prin acțiune, ci prin contemplare se revelează acel „altceva", anume semnificația întregului. Nu actorul, ci spectatorul deține cheia semnificației treburilor omenești, numai că – și asta e decisiv – spectatorii lui Kant există la plural, și grație acestui fapt el a putut ajunge la o filozofie politică. Spectatorul lui Hegel există strict la singular: filozoful devine organ al Spiritului Absolut, iar acest filozof este Hegel însuși. Dar până și Kant, mai conștient de pluralitatea umană decât oricare alt filozof, putea în mod convenabil să uite că, și dacă spectacolul ar fi mereu același, auditoriul tot s-ar schimba de la o generație la alta; și nu e deloc probabil ca un auditoriu proaspăt să ajungă la concluziile transmise de tradiție despre tâlcul unui spectacol neschimbător.

Vorbind despre retragerea spiritului ca despre o condiție necesară a tuturor activităților mentale, nu putem evita întrebarea privitoare la direcția și locul acestei retrageri. Despre retragerea judecății în punctul de vedere al spectatorului am vorbit înainte de vreme, deși destul de pe larg, fiindcă am vrut să pun întrebarea mai întâi sub forma cea mai simplă și mai evidentă, prezentând cazuri în care, în pofida reflexivității spiritului, retragerea este

clar localizată înăuntrul lumii noastre obișnuite. La Olympia, spectatorii stau pe gradenele în pantă ale teatrului sau stadionului, separați cu grijă de locul în care se desfășoară jocurile; iar „publicul neimplicat" al lui Kant, care urmărea evenimentele de la Paris cu „plăcere dezinteresată" și cu o simpatie „vecină cu entuziasmul", se găsea, în anii nouăzeci ai secolului al XVIII-lea, în orice cerc intelectual din Europa – deși Kant se gândea, probabil, la mulțimile de pe străzile Parisului.

Problema e că nu putem indica o asemenea localizare precisă dacă ne-ntrebăm unde ne aflăm când gândim sau voim, înconjurați, așa-zicând, de lucruri ce nu mai sunt sau nu sunt încă ori de obișnuite produse ale gândirii precum dreptatea, egalitatea, curajul, care se află totuși complet în afara experienței senzoriale. Eul volitiv, ce-i drept, și-a găsit de timpuriu un sălaș, o regiune proprie; de îndată ce această facultate a fost descoperită, în primele secole ale erei creștine, ea a fost localizată *înăuntrul* nostru, iar dacă cineva și-ar propune să scrie o istorie a interiorității în termeni de *viață* lăuntrică, și-ar da curând seama că această istorie coincide cu cea a Voinței. Interioritatea însă, după cum am arătat deja, are propriile ei probleme, chiar dacă am căzut de acord că sufletul și spiritul nu sunt totuna. În plus, natura reflexivă particulară a voinței, identificată uneori cu inima și privită aproape întotdeauna drept organul sinelui nostru celui mai lăuntric, a făcut și mai anevoie de stabilit regiunea în care se află ea. Cât despre gândire, întrebarea „unde suntem când gândim?" pare a fi fost formulată abia de Platon, în *Sofistul*[56], unde, după ce a determinat localizarea sofistului, a promis să determine și localizarea specifică filozofului – acel *tópos noetós* pe care-l pomenise în dialogurile mai timpurii[57] –, dar nu și-a ținut niciodată promisiunea. Poate că pur și simplu n-a apucat să încheie trilogia *Sofistul–Omul politic–Filozoful*, ori poate că a ajuns să creadă că răspunsul îl dăduse în mod implicit în *Sofistul*, unde îl zugrăvise pe sofist ca „trăgându-se înspre întunecimea a ce nu este", care-l face „anevoie de prins cu mintea", pe când filozoful „nu este ... ușor de surprins, datorită strălucirii zonei unde se așază. Căci, la cei mai mulți oameni, ochii sufletului nu pot îndura să contemple condiția divină a lucrurilor".[58] Într-adevăr, era de așteptat un asemenea răspuns de la autorul *Republicii* și al Parabolei peșterii.

Activitățile mentale, ele însele invizibile și preocupate tot de invizibil, devin manifeste doar prin vorbire. Întocmai cum făpturilor care apar, trăitoare într-o lume de apariții, le este inerent impulsul de a se arăta, tot așa ființele gânditoare, care și ele continuă să aparțină lumii aparițiilor chiar și după ce s-au retras mental din ea, simt *un impuls de a vorbi* și de a face astfel manifest ceea ce altminteri n-ar fi deloc parte a lumii aparițiilor. Dar, în timp ce faptul-de-a-apărea ca atare reclamă ori presupune cu necesitate prezența unor spectatori, gândirea, cu tot cu nevoia ei de vorbire, nu reclamă și nu presupune neapărat existența unor auditori: simpla comunicare cu semenii noștri nu ar necesita limbajul uman, cu întreaga sa complexitate gramaticală și sintactică. Limbajul animalelor – sunete, semne, gesturi – ar fi pe deplin suficient pentru a satisface toate nevoile imediate, nu doar de conservare a individului și a speciei, ci și de exteriorizare a umorilor și emoțiilor sufletului.

Nu sufletul, ci spiritul nostru are nevoie de limbaj. M-am referit la Aristotel atunci când am trasat distincția dintre spirit și suflet, dintre gândurile rațiunii noastre și pasiunile aparatului nostru emoțional, și am atras atenția asupra faptului că distincția-cheie din *De anima* este întărită de un pasaj din introducerea la scurtul său tratat despre limbaj, *De interpretatione*[59]. Voi face și eu referire la acest tratat, pentru că lucrul cel mai interesant din el este că nu adevărul sau falsitatea, ci sensul este criteriul *logos*-ului, al vorbirii coerente. Cuvintele în sine nu sunt nici adevărate, nici false. Cuvântul „centaur“, de pildă (Aristotel ia ca exemplu „țap-cerb“, un animal care e jumătate țap și jumătate cerb), „are un înțeles, dar înțelesul nu poate fi nici adevărat, nici fals, dacă nu s-a adăugat că el «este» ori «nu este»“. *Logos*-ul e o vorbire în care niște cuvinte sunt alăturate astfel încât să formeze o propoziție care are înțeles deplin în virtutea sintezei (*synthéke*). Cuvintele, prin ele însele purtătoare de sens, și gândurile (*noémata*) se aseamănă (*éoiken*). Vorbirea este întotdeauna un „sunet cu înțeles“ (*phoné semantikê*), dar nu e neapărat *apophantikós*, un enunț sau o propoziție în care avem de-a face cu *alethéuein* și *pséudesthai*, cu adevărul și falsitatea, cu ființa sau neființa. Nu totdeauna se întâmplă așa: bunăoară, o rugăciune este un *logos*, după cum am văzut, dar nu este nici adevărată, nici falsă.[60] Impulsul de a vorbi

implică, așadar, căutarea sensului, dar nu neapărat și a adevărului. Merită de asemenea observat că în această discuție despre relația dintre limbaj și gândire Aristotel nu ridică nicăieri problema priorităților; nu se pronunță dacă gândirea stă la originea vorbirii, ca și cum vorbirea n-ar fi decât un instrument prin care ne comunicăm gândurile, sau gândirea este consecința faptului că omul e un animal vorbitor. În orice caz, întrucât cuvintele – purtătoare de sens – și gândurile se aseamănă, *în ființele gânditoare este prezent impulsul de a vorbi, iar în ființele vorbitoare, impulsul de a gândi.*

Dintre toate nevoile omenești, doar „nevoia de rațiune“ nu ar putea fi satisfăcută niciodată fără gândire discursivă, iar gândirea discursivă este de neconceput fără cuvinte deja purtătoare de sens, înainte ca mintea să călătorească, așa-zicând, prin ele – *poréuesthai diá ton lógon* (Platon). Desigur, limbajul servește și comunicării dintre oameni, dar acolo el este necesar doar pentru că oamenii sunt ființe gânditoare și, ca atare, simt nevoia să-și comunice gândurile; gândurile, pentru a se produce, nu trebuie neapărat să fie comunicate în afară, dar nu se pot produce fără a fi rostite – pe tăcute sau cu voce tare într-un dialog, după caz. Tocmai pentru că gândirea, deși totdeauna are loc prin cuvinte, nu are nevoie de auditoriu, Hegel a putut spune, în acord cu aproape toți ceilalți filozofi, că „filozofia este ceva solitar“. Și nu pentru că omul e o ființă gânditoare, ci pentru că există doar la plural, rațiunea are nevoie de comunicare, iar dacă e lipsită de ea, o s-o ia razna probabil; căci, după cum observa Kant, rațiunii „nu i se potrivește să se izoleze, ci să comunice“[61]. Funcția acelei vorbiri silențioase – *tacite secum rationare*, „a raționa pe tăcute cu sine însuși“, în cuvintele lui Anselm de Canterbury[62] – este să se împace cu orice le-ar putea fi dat simțurilor noastre în aparițiile cotidiene; de rațiune este nevoie pentru *a da seama – lógon didónai*, după cum se exprimau mai precis grecii – de tot ce are sau ar fi putut avea loc. Simpla numire a lucrurilor, crearea de cuvinte, este modul oamenilor de a-și *apropria* și, așa-zicând, a dezaliena lumea în care, la urma urmei, fiecare din noi se naște ca un nou-venit și un străin.

Aceste observații despre interconexiunea dintre limbaj și gândire, care ne fac să bănuim că nu poate exista gândire nevorbită, evident că nu se aplică civilizațiilor în care este decisiv semnul scris, și nu cel vorbit, și unde, drept urmare, gândirea însăși nu e vorbire silențioasă, ci operare mentală cu imagini. Lucrul acesta e adevărat mai cu seamă despre China, a cărei

filozofie poate sta pe picior de egalitate cu filozofia Occidentului. Acolo „puterea cuvintelor este sprijinită de puterea semnului scris, a imaginii", și nu invers, ca în limbile alfabetice, unde scrierea e considerată secundară, un simplu ansamblu convenit de simboluri.[63] Pentru chinezi, orice semn face vizibil ceea ce noi am numi un concept sau o esență – despre Confucius se povestește că ar fi spus că semnul chinezesc pentru „câine" este imaginea perfectă a câinelui ca atare, pe când potrivit înțelegerii noastre „nici o imagine nu poate fi vreodată adecvată conceptului" de câine în general. „Căci ea nu ar atinge generalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toți" câinii.[64] „Conceptul de «câine» – potrivit lui Kant, care în capitolul despre schematism din *Critica rațiunii pure* clarifică una din ipotezele de bază ale gândirii occidentale – semnifică o regulă după care imaginația mea poate reprezenta în mod general figura unui anumit animal patruped, fără a fi redusă la vreo figură particulară, unică, pe care mi-o oferă experiența sau chiar la fiecare imagine posibilă pe care o pot reprezenta eu *in concreto*". Și adaugă: „Acest schematism al intelectului nostru ... e o artă ascunsă în adâncimile sufletului omenesc, al cărui adevărat mecanism cu greu îl vom putea smulge vreodată naturii și să-i dezvăluim secretul".[65]

Relevanța acestui pasaj în contextul de față constă în aceea că de facultatea noastră mintală de a lucra cu invizibile este nevoie chiar și pentru experiența noastră senzorială obișnuită, pentru a putea recunoaște un câine ca fiind câine, indiferent sub ce formă s-ar prezenta acel patruped. De unde rezultă că trebuie să fim în stare să „intuim", în sens kantian, caracterul general al unui obiect care nu este niciodată prezent simțurilor noastre. Pentru aceste scheme – niște pure abstracții – Kant folosea cuvântul „monogramă", iar scrierea chineză pesemne că poate fi cel mai bine înțeleasă ca fiind, așa-zicând, monogramatică. Cu alte cuvinte, ceea ce pentru noi este „abstract" și invizibil pentru chinezi este emblematic de concret și redat vizibil în scrierea lor, de exemplu atunci când imaginea a două mâini împreunate servește pentru conceptul de prietenie. Ei gândesc în imagini, și nu în cuvinte. Iar această gândire prin imagini rămâne întotdeauna „concretă" și nu poate fi discursivă, parcurgând o suită ordonată de gânduri, nici nu poate da seama (*lógon didónai*) de sine; răspunsul la întrebarea tipic socratică „Ce este prietenia?" e vizibil prezent și evident în emblema a două mâini împreunate, „emblemă ce declanșează un întreg șir de reprezentări picturale" prin asocieri plauzibile ce leagă imaginile între ele. Lucrul acesta

se poate vedea cel mai bine în marea varietate de semne compuse, când, de pildă, semnul pentru „rece" combină „toate acele noțiuni care se asociază ideii de vreme rece" și activităților care servesc la protejarea oamenilor de frig. Poezia, așadar, chiar dacă e citită cu voce tare, îl va afecta pe ascultător în manieră optică; el nu se va atașa de cuvântul pe care-l aude, ci de semnul pe care și-l amintește și, odată cu el, de priveliștea la care semnul trimite în mod clar.

Aceste deosebiri, fascinante și tulburătoare, dintre gândirea concretă în imagini și modul nostru abstract de a opera cu concepte verbale nu am competența să le comentez adecvat. Sunt probabil cu atât mai tulburătoare, cu cât în ele putem limpede percepe o asumpție pe care o împărtășim cu chinezii: incontestabila prioritate a văzului pentru activitățile mentale. Această prioritate, după cum vom vedea în curând, rămâne absolut decisivă de-a lungul istoriei metafizicii occidentale și a ideii sale de adevăr. Ceea ce ne deosebește de ei nu este *nous*-ul, ci *logos*-ul, nevoia noastră de a relata și *a justifica* în cuvinte. Toate procesele strict logice, cum sunt deducerea de concluzii de la general la particular sau inferența inductivă de la particulare la o regulă generală, reprezintă asemenea justificări, iar aceasta se poate face numai în cuvinte. Wittgenstein e, din câte cunosc, singurul care a ajuns să conștientizeze faptul că scrierea hieroglifică corespunde ideii de adevăr subînțelese în metafora vederii. El scrie: „Pentru a înțelege esența propoziției, să ne gândim la scrierea hieroglifică, ce reprezintă faptele pe care le descrie. Și din ea a luat naștere scrierea alfabetică fără a se pierde ceea ce e esențial în reprezentare"[66]. Această din urmă remarcă este, firește, extrem de îndoielnică. Ceea ce e mai puțin îndoielnic este că filozofia, așa cum o știm, cu greu ar fi putut să ia naștere fără preluarea și adaptarea timpurie de către greci a alfabetului din surse feniciene.

Totuși limbajul, singurul mediu prin care activitățile mentale pot fi făcute manifeste nu doar lumii exterioare, ci și eului mental însuși, nu este nicidecum la fel de evident adecvat pentru activitatea de gândire cum este văzul pentru activitatea numită vedere. Nici un limbaj nu dispune de un vocabular gata făcut pentru nevoile activității mentale; toate își împrumută vocabularul din cuvinte destinate inițial să corespundă fie experienței senzoriale, fie altor experiențe din viața obișnuită. Aceste împrumuturi însă nu sunt niciodată fortuite, arbitrar simbolice (precum semnele matematice)

sau emblematice; toate limbajele filozofice și majoritatea celor poetice sunt metaforice, dar nu în sensul simplu din Dicționarul Oxford, care definește metafora drept „figură retorică în care un nume sau un termen descriptiv este transferat asupra unui obiect diferit, dar analog celui la care este aplicabil în accepțiunea proprie". Nu există, bunăoară, nici o analogie între un apus de soare și bătrânețe, iar când poetul, folosind o metaforă uzată, vorbește despre bătrânețe ca fiind „asfințitul vieții", el se gândește la faptul că apusul de soare stă cu ziua care l-a precedat în aceeași relație ca bătrânețea cu viața. Dacă deci, după cum spune Shelley, limbajul poetic este „în chip vital metaforic", acesta este așa în măsura în care „marchează *relații* anterior neaprehendate dintre lucruri și perpetuează aprehensiunea lor" (subl. mea).[67] Orice metaforă dă în vileag „o percepție intuitivă a unei asemănări între lucruri neasemănătoare" și, potrivit lui Aristotel, este tocmai din acest motiv „un semn de geniu", lucrul „cel mai de seamă".[68] Dar această asemănare nu este, nici pentru Aristotel, una prezentă între obiecte altminteri neasemănătoare, ci o asemănare de relații, ca într-o *analogie*, care întotdeauna necesită patru termeni și poate fi prezentată prin formula B:A = D:C. „Există același raport între cupă și Dionysos, ca între scut și Ares; poetul va spune deci despre cupă că-i «scutul lui Dionysos»."[69] Iar această vorbire prin analogii, prin limbaj metaforic, este, după Kant, singurul mod în care se poate manifesta rațiunea speculativă, numită aici de noi „gândire". Metafora furnizează gândului „abstract", lipsit de imagine, o intuiție luată din lumea aparițiilor a cărei funcție este „de a demonstra realitatea conceptelor noastre"[70] și astfel a anula, așa-zicând, acea retragere din lumea aparițiilor care este precondiția activităților mentale. Lucrul acesta este relativ ușor câtă vreme gândirea noastră nu face decât să răspundă pretențiilor nevoii noastre de a cunoaște și a înțelege ceea ce e dat în lumea aparițiilor, adică atâta timp cât rămânem în limitele raționamentului de simț comun; în gândirea de simț comun avem nevoie de *exemple* care să ilustreze conceptele noastre, iar aceste exemple sunt adecvate deoarece conceptele noastre sunt extrase din apariții, fiind niște simple abstracții. Cu totul altfel stau lucrurile dacă nevoia rațiunii transcende marginile lumii date, ducându-ne în oceanul incert al speculației, unde „nu poate fi găsită absolut nici o intuiție adecvată [ideilor rațiunii]"[71]. În acest punct își face loc metafora. Ea realizează „transferul" – *metaphérein* – unei veritabile și aparent imposibile *metábasis eis állo génos*, tranziția de la o stare existențială, cea de gândire, la o alta, aceea de a fi o apariție

printre alte apariții, iar asta se poate face numai prin *analogii*. (Kant dă aici ca exemplu de metaforă reușită descrierea unui stat despotic drept o „simplă mașină (de pildă o râșniță)“, pentru că este „guvernat de o singură voință absolută... Căci, deși între un stat despotic și o râșniță nu există nici o asemănare, totuși ea există între regulile de a reflecta asupra ambelor și a cauzalității lor“. După care adaugă: „Limba noastră este plină de astfel de întruchipări indirecte“, chestiune ce „a fost până acum puțin studiată, deși ar merita să fie studiată mai profund“.[72] Ideile metafizicii se dobândesc „prin *analogie*, care nu înseamnă, așa cum cuvântul se ia de obicei, o asemănare imperfectă între două lucruri, ci o desăvârșită asemănare între două raporturi dintre lucruri cu totul neasemănătoare“[73]. În limbajul adesea mai puțin precis al *Criticii facultății de judecare*, el califică drept simbolice aceste „reprezentări în conformitate cu o simplă analogie“[74].

Toți termenii filozofici sunt niște metafore, niște, aș spune, analogii încremenite, a căror semnificație veritabilă iese la iveală când repunem termenul în contextul său originar, care trebuie să fi fost foarte viu prezent în mintea primului filozof care l-a folosit. Când Platon a introdus termenii de uz curent „suflet“ și „idee“ în limbajul filozofic – legând un organ invizibil din om, sufletul, cu ceva invizibil prezent în lumea invizibilelor, ideile –, el trebuie că încă mai auzea acele cuvinte așa cum erau folosite în limbajul obișnuit, prefilozofic. *Psyché* este „suflul vieții“ exalat de muribund, iar ideea sau *éidos* este șablonul sau schița pe care meșteșugarul trebuie s-o aibă în fața ochilor minții înainte de a-și începe lucrarea – o imagine ce supraviețuiește atât procesului de fabricație, cât și obiectului fabricat și poate servi în repetate rânduri ca model, dobândind astfel o perenitate care-l fixează pe veci în cerul ideilor. Analogia subiacentă doctrinei platoniciene despre suflet este următoarea: Așa cum se raportează suflul vieții la corpul pe care-l părăsește, la fel vom presupune de acum încolo despre suflet că se raportează la corpul aflat în viață. Analogia subiacentă teoriei platoniciene a ideilor poate fi reconstituită în mod asemănător: așa cum imaginea mentală a meșteșugarului îndrumă mâna sa în timpul lucrului și constituie măsura succesului sau eșecului în producerea respectivului obiect, la fel se raportează datele materiale și senzoriale din lumea aparițiilor la un tipar invizibil, localizat în cerul ideilor, și sunt evaluate în conformitate cu acesta.

Știm că *noéomai* a fost folosit întâi în sensul de percepere cu ochii, apoi a fost transferat la percepțiile minții cu sensul de „a aprehenda“, iar la urmă

a ajuns să desemneze cea mai înaltă formă a gândirii. Putem presupune că nimeni nu s-a gândit că ochiul, organ al vederii, și *nous*-ul, organul gândirii, ar fi totuna; dar cuvântul însuși dădea de înțeles că relația dintre ochi și obiectul văzut este similară relației dintre minte și obiectul gândit – anume că produce același gen de mărturie. Știm că nimeni înainte de Platon nu folosise în limbajul filozofic cuvântul care desemna șablonul sau schița meșteșugarului, întocmai cum nimeni înaintea lui Aristotel nu folosise cuvântul *energós*, adjectiv ce desemnează pe cineva activ, aflat la lucru, ocupat, spre a forma termenul *enérgeia* ca desemnare a actualității în opoziție cu *dýnamis*, simpla potențialitate. Același lucru este valabil pentru termeni-standard precum „substanță" și „accident", derivați din echivalentele latinești ale termenilor grecești *hypokéimenon* și *katá symbebekós* – ceea ce stă dedesubt, ca deosebit de ceea ce întâmplător însoțește. Nimeni înainte de Aristotel nu a folosit cuvântul *kategoría* în vreun alt sens decât cel de acuzație, semnificând ceea ce în procedurile tribunalelor era pus pe seama acuzatului.[75] În accepțiunea aristotelică, acest cuvânt a devenit ceva de genul „predicat", în temeiul următoarei analogii: așa cum un act de acuzare (*katagoréuein ti tinós*) coboară asupra (*katá*) acuzatului ceva ce i se pune în sarcină și, ca atare, îi aparține, predicatul pune o anume calitate pe seama subiectului. Toate aceste exemple sunt familiare și li s-ar putea adăuga multe altele. Voi mai da aici încă unul care mi se pare deosebit de grăitor, fiindcă prezintă o mare importanță pentru terminologia filozofică; noi echivalăm grecescul *nous* fie prin „minte" – de la latinescul *mens*, indicând ceva de felul germanului *Gemüt* –, fie prin „rațiune". Aici mă preocupă doar acesta din urmă. „Rațiune" vine din latinescul *ratio*, derivat din verbul *reor*, *ratus sum*, care înseamnă a socoti, precum și a conchide. Echivalentul latinesc are un conținut metaforic complet diferit, mult mai apropiat de grecescul *lógos* decât de *nous*. Celor ce au prejudecăți scuzabile împotriva argumentelor etimologice, le-aș aminti expresia, curentă la Cicero, *ratio et oratio*, care în greacă ar fi cu totul lipsită de sens.

Metafora, care leagă, ca o punte peste o prăpastie, activitățile invizibile și mentale de lumea fenomenală, a fost cu siguranță cel mai mare dar pe care limbajul l-a putut face gândirii și deci filozofiei, dar ea, ca atare, este de origine poetică, și nu filozofică. Așadar, nu e deloc surprinzător că poeții și scriitorii cu mai mult simț pentru poezie decât pentru filozofie erau conștienți de funcția ei esențială. Citim astfel într-un eseu puțin cunoscut al

lui Ernest Fenollosa, publicat de Ezra Pound și, din câte știu, nemenționat nicăieri în literatura consacrată metaforei: „Metafora este ... substanța însăși a poeziei"; fără ea „n-ar fi existat o punte pe care să putem păși de la adevărul minor al vizibilului spre adevărul major al invizibilului"[76].

Descoperitorul acestei unelte inițial poetice a fost Homer, cele două poeme ale sale fiind înțesate de tot felul de expresii metaforice. Voi alege dintr-un *embarras de richesse* pasajul din *Iliada* unde poetul asemuiește năvala furibundă de spaime și dureri asupra inimilor omenești cu asaltul combinat al vânturilor, din mai multe direcții, asupra apelor mării.[77] Gândiți-vă la aceste vijelii ce vă sunt atât de bine cunoscute, pare a ne spune poetul, și veți ști ce sunt spaima și durerea. De remarcat că metafora nu funcționează și în sens invers. Oricât de mult s-ar gândi cineva la dureri și spaime, nu va afla din asta nimic despre vânturi și mare; comparația e în mod evident menită să spună ce pot face inimii omenești teama și durerea, adică urmărește să lămurească o experiență ce nu e vizibilă. Ireversibilitatea analogiei e ceea ce o deosebește net de simbolul matematic folosit de Aristotel în încercarea de a descrie mecanismul metaforei. Căci, oricât de bine ar nimeri o metaforă „asemănarea desăvârșită" a relației dintre două lucruri „cu totul neasemănătoare" – și, prin urmare, oricât de bine ar părea s-o exprime formula B:A = D:C –, dat fiind că, în mod evident, A nu este același cu C, nici B cu D –, egalitatea aristotelică implică reversibilitatea: dacă B:A = D:C, rezultă că și C:D = A:B. Ceea ce se pierde în formularea matematică este funcția reală a metaforei – îndreptarea minții spre lumea sensibilă pentru a lămuri experiențe nesenzoriale ale minții pentru care nu există cuvinte în nici o limbă. (Formula aristotelică funcționa deoarece se referea doar la lucruri vizibile și era efectiv aplicată nu la metafore, cu transferul făcut de ele dintr-un tărâm în altul, ci la *embleme*, care sunt deja ilustrări vizibile ale unor lucruri invizibile – cupa lui Dionysos, o pictogramă a stării de spirit sărbătorești asociate cu vinul; scutul lui Ares, o pictogramă a pornirii războinice; balanța justiției, care cântărește fapte neținând cont de persoanele care le-au săvârșit. Același lucru este valabil pentru analogiile uzate care s-au transformat în expresii idiomatice, ca în cazul celui de-al doilea exemplu al lui Aristotel: „Cum este bătrânețea (D) față de viață (C), așa este seara (B) față de zi (A)".)

În vorbirea curentă există, firește, numeroase expresii figurative care seamănă cu metaforele fără a îndeplini adevărata funcție a metaforei.[78] Ele

sunt simple figuri retorice, chiar dacă sunt folosite de poeți – „alb ca fildeșul“, ca să rămânem la Homer – și deseori au și ele drept caracteristică un transfer, când un termen aparținând unei clase de obiecte este plasat într-o altă clasă; astfel, vorbim de „piciorul“ unei mese, ca și cum ar fi atașat unui om sau unui animal. Aici transferul are loc înăuntrul aceluiași regn, cel al lucrurilor vizibile, și în acest caz analogia este într-adevăr reversibilă. Dar nu totdeauna se întâmplă așa, nici chiar la metaforele care nu trimit direct la ceva invizibil. La Homer există și un alt fel, mai complex, de metaforă sau comparație extinsă, care, deși se mișcă între lucruri vizibile, trimite la o poveste ascunsă. De exemplu, marele dialog dintre Odiseu și Penelopa, cu puțin înainte de scena recunoașterii, în care Odiseu, travestit în cerșetor și scornind „multe basme“, îi spune Penelopei că l-a ospătat pe soțul ei în Creta, cu care prilej ni se relatează cum ei, pe când asculta, „i se acoperi fața de lacrimi. După cum zăpada strânsă de zefir în vârful munților se topește când bate suflarea caldă a vântului de baltă și se scurge pâraie, de umflă râurile, așa și frumoșii ei obraji se topeau întocmai de dorul soțului“.[79] Aici metafora pare să combine doar lucruri vizibile; lacrimile de pe obrajii Penelopei sunt nu mai puțin vizibile decât zăpada care se topește. Invizibilul făcut vizibil în metaforă este lunga iarnă a absenței lui Odiseu, frigiditatea fără viață și neînduplecata asprime a acelor ani, care acum, la primele semne de speranță într-o revenire la viață, încep să se topească. Lacrimile în sine exprimau doar durerea; semnificația lor – gândurile care le pricinuiau – devenea manifestă în metafora zăpezii care se topește și înmoaie pământul înaintea primăverii.

Kurt Riezler, primul care a asociat „comparația homerică și începuturile filozofiei“, insistă pe *tertium comparationis*, necesar pentru orice comparație, care permite „poetului să perceapă și să facă cunoscut sufletul ca lume și lumea ca suflet“[80]. În spatele opoziției dintre lume și suflet trebuie să existe o unitate care face posibilă corespondența, o – cum îi spune Riezler citându-l pe Goethe – „lege necunoscută“, prezentă deopotrivă în lumea simțurilor și pe tărâmul sufletului. Este aceeași unitate care leagă între ele contrariile – ziua și noaptea, lumina și întunericul, frigul și căldura – care sunt de neconceput separate, de negândit dacă nu sunt legate, fiecare, în chip misterios cu opúsul lor. Această unitate ascunsă devine apoi, potrivit lui Riezler, tema filozofilor – *koinós lógos* al lui Heraclit, *hen pan* al lui Parmenide; perceperea acestei unități deosebește adevărul filozofului de opiniile oamenilor obișnuiți. Riezler îl citează în sprijinul ideii sale pe

Heraclit: „Divinitatea este zi și noapte, război-pace, săturare-foame (toate acestea sunt contrarii; ea însă e spirit), dar își schimbă înfățișarea întocmai [ca focul] care, alimentat fiind de mirodenii, este numit de fiecare dată după parfumul fiecăreia“[81].

Filozofia, ești înclinat să subscrii, a mers într-adevăr la școala lui Homer spre a-i emula exemplul. Iar tendința de a subscrie la această idee este considerabil întărită de cele două cele mai vechi și mai faimoase și influente parabole ale gândirii: călătoria lui Parmenide la porțile zilei și ale nopții și Parabola platoniciană a peșterii, prima fiind un poem, iar cea de a doua, esențialmente poetică, folosind pretutindeni limbajul homeric. Aceasta sugerează, cel puțin, câtă dreptate avea Heidegger când spunea despre poezie și gândire că sunt vecini apropiați.[82]

Încercând acum să examinăm mai îndeaproape diversele moduri în care limbajul izbutește să realizeze o punte între invizibil și lumea aparițiilor, am putea oferi, în chip ipotetic, următoarea schiță de răspuns: Din definiția sugestivă dată de Aristotel vorbirii ca „înșiruire de sunete cu înțeles“, alcătuită din cuvinte care sunt deja prin ele însele „sunete cu înțeles“ ce „seamănă“ cu gândurile, decurge că gândirea este o activitate mentală ce actualizează acele produse ale minții care sunt inerente vorbirii și pentru care limbajul, înaintea oricărui efort special, a găsit deja un sălaș potrivit, deși provizoriu, în lumea audibilă. Dacă vorbirea și gândirea provin din aceeași sursă, atunci însuși darul limbajului ar putea fi considerat o dovadă, sau poate mai degrabă un semn, că oamenii sunt de la natură înzestrați cu un instrument care poate să transforme invizibilul în „apariție“. Kantianul „ținut al gândirii“ – *Land des Denkens* – poate să nu apară sau să nu se manifeste niciodată ochilor noștri trupești; este însă manifest, cu eventuale distorsiuni, nu doar minților noastre, ci și urechilor noastre trupești. Și tocmai în acest context limbajul minții se întoarce cu ajutorul metaforei în lumea vizibilelor, spre a lămuri și detalia suplimentar ceea ce nu poate fi văzut, dar poate fi spus.

Analogiile, metaforele și emblemele sunt firele prin care mintea rămâne legată de lume chiar și atunci când, aflându-se într-o stare distrată, a pierdut contactul direct cu ea; și ele garantează unitatea experienței omenești. Mai mult decât atât, în chiar procesul gândirii ele servesc drept modele care ne ajută să ne orientăm, ca să nu bâjbâim orbește printre experiențele în hățișul cărora simțurile noastre trupești, cu certitudinea lor cognitivă relativă, nu

ne pot călăuzi. Simplul fapt că mintea noastră este capabilă să găsească asemenea analogii, că lumea aparițiilor ne reamintește de lucruri non-aparente, poate fi privit ca un fel de „dovadă" că mintea și corpul, gândirea și experiența senzorială, invizibilul și vizibilul merg mână-n mână, sunt, așa-zicând, „făcute" una pentru alta. Cu alte cuvinte, dacă stânca din mare, care „îndură iureșul nestăvilit al vânturilor șuierătoare și asaltul valurilor furioase care se sparg de ea", poate servi drept metaforă pentru rezistența omului în bătălie, atunci „nu-i ... corect să spunem că stânca este privită antropomorfic decât dacă adăugăm că modul nostru de a înțelege stânca este antropomorfic din același motiv din care ne putem privi și pe noi înșine antropomorfic"[83]. Mai este, în fine, și ireversibilitatea relației exprimate în metaforă; această ireversibilitate arată, în felul său, primatul absolut al lumii aparițiilor și astfel furnizează o dovadă în plus a extraordinarei calități a gândirii de a fi întotdeauna „în afara ordinii".

Acest din urmă punct are o importanță deosebită. Dacă limbajul gândirii este esențialmente metaforic înseamnă că lumea aparițiilor se inserează în gândire cu totul independent de nevoile noastre trupești și de solicitările semenilor noștri, care oricum ne împing înapoi în ea. Oricât de aproape am fi când gândim la lucruri îndepărtate și oricât de absenți am fi față de ceea ce ne este la îndemână, în mod evident eul gânditor nu părăsește niciodată cu totul lumea aparițiilor. Teoria celor două lumi, după cum am mai spus, este o înșelătorie metafizică, dar în nici un caz una arbitrară ori întâmplătoare; este cea mai plauzibilă înșelătorie cu care e infestată experiența gândirii. Limbajul, pretându-se uzului metaforic, ne dă posibilitatea să gândim, adică să avem comerț cu sfera ne-senzorialului, deoarece permite un transfer, *metaphérein*, al experiențelor noastre senzoriale. Nu există două lumi, dat fiind că matafora le unește.

13 *Metafora și inefabilul*

Activitățile mentale, legate de limbaj ca de unicul lor mediu de manifestare, își iau metaforele, fiecare, din câte un simț trupesc, iar plauzibilitatea respectivelor metafore depinde de afinitatea dintre anumite date mentale și anumite date senzoriale. Astfel, de la începuturile filozofiei formale,

gândirea a fost concepută prin analogie cu *vederea* și, cum gândirea este cea mai fundamentală și cea mai radicală dintre activitățile mentale, vederea „a servit îndeobște ca model al percepției în general și, astfel, și ca etalon al celorlalte simțuri“[84]. Precumpănirea văzului este atât de adânc impregnată în limba greacă și deci și în aparatul *nostru* conceptual, încât rareori întâlnim considerații pe această temă, ca și cum ar fi vorba de niște lucruri prea evidente pentru a mai atrage atenția asupra lor. O remarcă făcută în treacăt de Heraclit, „Ochii sunt martori mai de încredere decât urechile“[85], constituie o excepție, și una nu prea convingătoare. Dimpotrivă, dacă ne gândim cât îi este de ușor văzului, spre deosebire de celelalte simțuri, să se închidă față de lumea exterioară și dacă reflectăm la imaginea bardului orb ale cărui istorisiri sunt ascultate, ne-am putea întreba de ce n-a devenit auzul metafora principală pentru gândire.[86] Totuși, nu-i întru totul adevărat că, după cum scrie Hans Jonas, „spiritul a urmat direcția indicată de văz“.[87] Metaforele de care se servesc teoreticienii Voinței nu sunt luate aproape niciodată din sfera vizuală; fie modelul lor este dorința ca proprietate fundamentală a tuturor simțurilor noastre – deoarece acestea stau în slujba apetenței generale a unei făpturi caracterizate de nevoi și pofte –, fie sunt împrumutate de la auz, în conformitate cu tradiția ebraică a unui Dumnezeu care e auzit, dar nu și văzut. (Metaforele care implică auzul sunt foarte rare în istoria filozofiei, cea mai notabilă excepție modernă fiind scrierile târzii ale lui Heidegger, unde eul gânditor „aude“ chemarea Ființei. Eforturile medievale de a împăca învățătura biblică cu filozofia greacă stau mărturie pentru victoria absolută a intuiției sau a contemplației asupra oricărei forme de audiție, victorie anticipată de încercarea mai veche a lui Philon din Alexandria de a ajusta crezul său iudaic la filozofia sa platonizantă. El încă era conștient de distincția dintre un adevăr iudaic, care era auzit, și *viziunea* greacă a celor adevărate, și a transformat-o pe cea dintâi într-o simplă pregătire pentru cea de-a doua, care avea să fie realizată grație intervenției divine ce prefăcuse urechile omului în ochi pentru a îngădui cunoașterii omenești o sporită perfecțiune.[88])

În sfârșit, judecata, în ordinea descoperirii ultima dintre facultățile noastre mentale care s-a impus atenției filozofilor, își ia limbajul metaforic din simțul *gustului* (*Critica facultății de judecare* a fost inițial concepută ca o „Critică a gustului“), cel mai intim, mai privat și mai idiosincratic dintre simțuri, oarecum opus văzului, cu distanța lui „nobilă“. Drept care principala preocupare a *Criticii facultății de judecare* a devenit întrebarea cum pot pretinde judecățile estetice, așa cum de altfel o și fac, un acord general.

Jonas enumeră toate avantajele văzului ca metaforă directoare și model pentru mintea gânditoare. E vorba mai întâi de faptul că, indiscutabil, nici un alt simț nu instituie o distanță atât de confortabilă între subiect și obiect; distanța e condiția de bază pentru funcționarea vederii. „Ceea ce se câștigă astfel este conceptul de obiectivitate, de lucru așa cum este el în sine, ca diferit de lucrul-așa-cum-mă-afectează, iar din această distincție se naște întreaga idee de *theoría* și de adevăr teoretic." În plus, văzul ne furnizează un „divers con-temporan", pe când toate celelalte simțuri, și în special auzul, „își construiesc asemenea unități perceptive din secvențe temporale de senzații". Văzul permite „libertatea alegerii ..., dependentă ... de faptul că în actul privirii nu sunt acaparat de obiectul privit. ... [Acesta] mă lasă să fiu, așa cum și eu îl las să fie", pe când celelalte simțuri mă afectează direct. Lucrul acesta este deosebit de important în cazul auzului, singurul competitor posibil al văzului în aspirația la supremație, dar care se vede descalificat pentru că „invadează un subiect pasiv". În timp ce ascultă, percipientul se află la cheremul unui altceva sau altcineva. (Aceasta, în treacăt fie spus, ar putea fi explicația faptului că limba germană a derivat din *hören*, a asculta, un întreg mănunchi de cuvinte ce semnifică o postură de non-libertate: *gehorchen*, *hörig*, *gehören* – a da ascultare, a fi supus, a aparține.) Cel mai important în contextul de față este faptul, evidențiat de Jonas, că în mod necesar privitul „îl introduce pe privitor", iar pentru privitor, prin contrast cu ascultătorul, „*prezentul* [nu este] experiența punctuală a unui *acum* trecător", ci este transformat într-o „*dimensiune* înăuntrul căreia lucrurile pot fi observate ... ca dăinuire a unui același". „Prin urmare, numai văzul oferă temeiul senzorial pe care mintea poate concepe ideea de etern, adică de ceea ce nu se schimbă niciodată și este mereu prezent."[89]

Aminteam ceva mai înainte că limbajul, singurul mediu în care invizibilul poate deveni manifest într-o lume de apariții, nu este nicidecum la fel de adecvat acestei funcții cum sunt simțurile noastre pentru menirea lor de a servi comunicării cu lumea perceptibilă, și sugeram că metafora, în felul ei propriu, poate să remedieze acest neajuns. Respectivul remediu își are propriile pericole și nu poate fi nici el întotdeauna pe deplin adecvat. Pericolul rezidă în dovezile covârșitoare pe care le furnizează metafora apelând la mărturiile de netăgăduit ale experienței senzoriale. Metaforele pot de aceea să fie folosite de rațiunea speculativă, care de altminteri nici nu le poate evita, dar atunci când pătrund, după cum au tendința s-o facă,

în raționamentul științific, de ele se uzează și se abuzează pentru a crea și furniza dovezi plauzibile în favoarea unor teorii care de fapt sunt simple ipoteze ce se cer confirmate sau infirmate prin fapte. Hans Blumenberg, în lucrarea sa *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, a urmărit, de-a lungul secolelor de gândire occidentală, anumite figuri retorice foarte comune, precum metafora aisbergului sau diverse metafore marine, și făcând asta a descoperit, aproape întâmplător, cât de mult anumite pseudoștiințe tipic moderne își datorează plauzibilitatea aparentei evidențe a metaforei, prin care suplinesc lipsa de dovezi factuale. Exemplul său favorit este teoria psihanalitică a conștiinței, unde conștiința e văzută ca vârful unui aisberg, o simplă indicație despre masa de inconștient care plutește dedesubtul ei.[90] Acea teorie nu numai că n-a fost nicicând demonstrată, ci, potrivit propriei ei logici, este indemonstrabilă: în clipa când un fragment al inconștientului ajunge în vârful aisbergului, el a și devenit conștient și și-a pierdut toate proprietățile pretinsei sale origini. Dar evidența metaforei aisbergului este atât de covârșitoare, încât teoria nici nu are nevoie de argumentare sau demonstrare. N-am avea nimic împotriva folosirii metaforei dacă ni s-ar spune că e vorba de niște speculații despre ceva necunoscut – așa cum veacurile trecute au folosit analogii pentru a face speculații despre Dumnezeu. Singurul necaz este că orice asemenea speculație poartă cu ea un construct mental în a cărui ordine sistematică orice dat își poate afla locul său hermeneutic cu o consecvență chiar mai riguroasă decât cea furnizată de o teorie științifică de succes, întrucât, fiind un construct exclusiv mental, fără nevoia vreunei experiențe reale, ea nu e obligată să explice excepțiile de la regulă.

Am putea fi tentați să credem că gândirea metaforică e pândită de primejdii numai când se recurge la ea în pseudoștiințe și că gândirea filozofică, dacă nu emite pretenția unui adevăr demonstrabil, nu e primejduită când folosește metafore potrivite. Din păcate, lucrurile nu stau așa. Sistemele de gândire ale marilor filozofi și metafizicieni din trecut prezintă asemănări neliniștitoare cu constructele mentale ale pseudoștiințelor, exceptând faptul că marii filozofi, în contrast cu exagerata încredere în sine afișată de frații lor de soi mai prost, au insistat aproape toți asupra existenței a ceva „inefabil“ în spatele cuvintelor scrise, a ceva de care ei, atunci când gândeau și nu scriau, erau foarte clar conștienți și care totuși nu se lăsa fixat și transmis altora; pe scurt, insistau că există ceva ce refuză să se preteze unei transformări

care i-ar permite să apară și să-și ia locul printre aparițiile lumii. Privind retrospectiv, suntem tentați să vedem în aceste declarații recurente ale lor încercări de a-l avertiza pe cititor că-l pândește pericolul unei fatale greșeli de înțelegere: ceea ce i se oferea erau niște gânduri, nu cunoștințe, nu frânturi de cunoaștere solide, care, odată dobândite, ar risipi ignoranța; ceea ce-i preocupa cu precădere ca filozofi erau niște chestiuni care scăpau cunoașterii umane, deși nu scăpau rațiunii umane, ba chiar o bântuiau. Și cum în cercetarea acestor chestiuni filozofii descopereau inevitabil numeroase lucruri care pot fi cunoscute, și anume toate legile și axiomele gândirii corecte, precum și diversele teorii ale cunoașterii, ei înșiși au ajuns foarte de timpuriu să estompeze distincția dintre a gândi și a cunoaște.

În timp ce Platon încă mai considera că adevăratul *arché*, începutul și principiul filozofiei, îl constituie mirarea[91], Aristotel, în paragrafele de început ale *Metafizicii*[92], interpreta – primul dintre filozofi – această mirare drept simplă surpriză sau perplexitate (*aporéin*); grație surprizei, oamenii deveneau conștienți de ignoranța lor în privința unor lucruri ce puteau fi cunoscute, începând de la cele „mai la îndemână" și apoi „progresând încetul cu încetul la problemele mai mari, cum sunt, de pildă, fazele Lunii, cursul Soarelui și al aștrilor și nașterea Universului". Oamenii, spunea el, „filozofau spre a scăpa de ignoranță", iar mirarea platoniciană nu mai era înțeleasă drept principiu, ci drept simplu început: „toți oamenii încep prin a se mira ..., dar în cele din urmă lucrurile cată să iasă tocmai dimpotrivă și sfârșesc cu ceea ce este mai bun [decât mirarea], cum este cazul când oamenii învață".[93] Prin urmare, Aristotel, deși într-un alt text vorbea și el de un adevăr *anéu lógou*, un adevăr ce nu se lasă exprimat în discurs[94], n-ar fi spus, precum Platon: Despre lucrurile care mă frământă pe mine nu se cunoaște nimic, căci în scrieri nu există nimic despre ele și nici nu va exista vreodată. Oamenii care scriu despre astfel de lucruri nu știu nimic; nu se cunosc nici măcar pe ei înșiși. Pentru că nu-i chip să pui aceste lucruri în cuvinte, precum alte învățături. Așadar, nimeni care posedă adevărata facultate a gândirii (*nous*), și deci cunoaște slăbiciunea cuvintelor, nu va risca vreodată să formuleze gândurile în discurs, necum să le fixeze într-o formă atât de inflexibilă cum este cea a literelor scrise.[95]

Aceleași lucruri, aproape în aceleași cuvinte, le auzim și la capătul acestei evoluții. Astfel, Nietzsche, care în mod cert nu era un platonician, îi scrie odată prietenului său Overbeck: „Filozofia mea ... nu mai poate fi comunicată, cel puțin nu prin tipar"[96], iar în *Dincolo de bine și de rău*: „De îndată

ce le transmitem, nu ne mai iubim îndeajuns cunoștințele“[97]. Iar Heidegger scrie, nu despre Nietzsche, ci despre sine însuși, atunci când spune: „Limita internă a oricărei gândiri ... este aceea că gânditorul nu poate spune niciodată ceea ce este în cea mai mare măsură al lui ..., deoarece cuvântul vorbit își primește determinarea de la inefabil“[98]. La toate acestea putem adăuga câteva remarci ale lui Wittgenstein, ale cărui investigații filozofice se centrează pe inefabil, într-un necontenit efort de a *spune* care „ar putea *fi* situația“: „Rezultatele filozofiei sunt descoperirea ... cucuielor pe care și le-a făcut intelectul, lovindu-se în goana sa de granițele limbajului“. Aceste cucuie sunt ceea ce am numit aici „paralogisme metafizice“; ele „ne fac să recunoaștem valoarea acelei descoperiri“. Sau: „Problemele filozofice apar atunci când limbajul sărbătorește“ (*wenn die Sprache feiert*). Formularea germană e echivocă: ea poate însemna „a-și lua vacanță“, adică, aici, că limbajul încetează să funcționeze, dar poate însemna și „a celebra“, în care caz ar semnifica aproape opusul. Sau: „Filozofia este o luptă împotriva vrăjirii intelectului nostru cu mijloacele limbajului“. Necazul e, firește, că această luptă poate fi purtată doar cu ajutorul limbajului.[99]

Să revenim la Platon, căci el este, din câte știu, singurul dintre marii filozofi care ne-a lăsat pe această temă mai mult decât niște remarci ocazionale. Principalul atac al argumentării din *Scrisoarea a șaptea* este îndreptat nu împotriva vorbirii, ci împotriva scrisului. Sunt reluate aici în formă mai concisă obiecțiile deja ridicate împotriva scrisului în dialogul *Phaidros*. E vorba mai întâi de faptul că scrisul „va aduce cu sine uitarea“; punându-și credința în scris, oamenii „vor înceta să-și exerseze ținerea de minte“. În al doilea rând, e vorba de „solemna tăcere“ a cuvintelor scrise; ele nu pot nici să dea seama de ele însele, nici să răspundă la întrebări. În al treilea rând, scrisul nu poate alege cui să se adreseze, cade în mâini nepotrivite și „colindă pretutindeni“; iar dacă e rău tratat sau hulit, nu e în stare să se apere; cel mai bun lucru care se poate spune în favoarea sa este a-l numi o inofensivă „distracție“, o strângere de amintiri pentru ziua când „va veni bătrânețea cea uitucă“ sau o „distracție [de care avem parte] în timp ce alții gustă alte plăceri, pierzându-se în chefuri și în desfătări de-o seamă cu acestea“.[100] Dar în *Scrisoarea a șaptea* Platon merge mai departe; el nu pomenește *ágrapha dógmata* ale sale, despre care avem știre dintr-o remarcă a lui Aristotel,[101] ci implicit le neagă și pe ele, atunci când afirmă explicit că „aceste lucruri nu pot fi puse în cuvinte precum altele pe care le învățăm“.

Spusele acestea sunt într-adevăr foarte diferite de ceea ce citim în alte dialoguri platoniciene (deși acesta nu e un motiv să credem că *Scrisoarea a șaptea* este neautentică). În *Omul politic*, bunăoară, despre „asemănările“ dintre vizibil și invizibil citim următoarele:

> Unele dintre realități au în mod firesc asemănări, pe care cei ce percep prin simțuri le înțeleg ușor și care nu sunt deloc greu de evidențiat, atunci când cineva cere o explicație rațională a acelor realități; i se pot indica pur și simplu asemănările sensibile, fără a fi nevoie de cuvinte. Pe de altă parte, dimpotrivă, realitățile care sunt mai importante și mai demne de cinstire nu au deloc pentru oameni o imagine clar constituită, prin înfățișarea căreia să poată fi satisfăcut spiritul celui ce întreabă... Prin urmare, trebuie să ne îngrijim a deveni capabili să dăm ... explicații în cuvinte pentru fiecare lucru. Căci realitățile necorporale, care reprezintă lucrul cel mai frumos și mai înălțător, se demonstrează clar numai prin vorbire [*logos*] și nu pot fi aprehendate prin nici un alt mijloc.[102]

În *Phaidros*[103] Platon relevă contrastul dintre cuvântul scris și cel vorbit așa cum sunt folosite în „arta dialectică“ (*téchne dialektiké*), în „cuvântarea vie și însuflețită, față de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru“. Arta vorbirii vii este elogiată pentru că știe să-și aleagă ascultătorii; nu este stearpă (*ákarpoi*), ci are în ea o sământă din care vor crește alte gânduri și rostiri (*lógoi*), în alți ascultători, astfel încât sământa poate deveni nemuritoare. Dar dacă în gândire purtăm acest dialog cu noi înșine este ca și cum am „scrie cumva cuvinte în sufletele noastre“; în astfel de momente „sufletul nostru seamănă cu o carte“, dar cu o carte ce nu mai cuprinde cuvinte.[104] După scriitor, în timp ce gândim intervine un al doilea meșter, care este „pictor“ și care zugrăvește în sufletul nostru imagini ce corespund cuvintelor scrise. Asta se întâmplă „când noi, separând de vedere sau de altă senzație cele opinate și spuse în momentul respectiv, *vedem* cumva în sinea noastră imaginile lucrurilor opinate și rostite“[105].

În *Scrisoarea a șaptea* Platon ne spune pe scurt cum se poate petrece această dublă transformare, în ce fel se poate *vorbi despre* percepția noastră senzorială și în ce fel această vorbire-despre (*dialégesthai*) este apoi transformată într-o imagine vizibilă doar sufletului. Pentru ceea ce vedem dispunem de nume, de pildă numele „cerc“ pentru ceva rotund; acest nume poate fi explicat în vorbire (*lógos*) prin propoziții „compuse din nume și verbe“, și atunci spunem că cercul este un „lucru care are marginea pretutindeni egal depărtată de centru“. Aceste propoziții pot duce la construirea

de cercuri, de imagini (*éidolon*) ce pot fi „desenate și șterse, turnate în ceva și distruse“, procese care, firește, nu afectează cercul ca atare, el fiind diferit de toate aceste cercuri „reale“. Cunoașterea și intelectul (*nous*) surprind cercul esențial, adică ceea ce toate cercurile au în comun, ceva ce „nu sălășluiește nici în cuvinte, nici în figurile corporale, ci în suflet“, iar acest cerc este evident „diferit de cercul real“, cel perceput mai întâi în natură de ochii trupești, și este diferit deopotrivă de cercurile desenate conform explicației verbale. Acest cerc din suflet este perceput de intelect (*nous*), care „se apropie cel mai mult de el, prin înrudire și asemănare“. Și doar această intuiție lăuntrică poate fi numită adevăr.[106]

La adevărul de tip evidențial, conceput după principiul lucrurilor percepute de văzul nostru trupesc, se poate ajunge prin călăuzirea (*diagogé*) cuvintelor în *dialégesthai*, firul de gândire discursivă care poate fi silențioasă sau vorbită între dascăl și discipol, „mergând în sus și în jos“, cercetând „ce este adevărat și ce fals“. Dar rezultatul, întrucât se presupune că este o intuiție, și nu o concluzie, va apărea subit după o lungă suită de întrebări și răspunsuri, când „se vor lumina (*phrónesis*) asupra fiecărui lucru judecata și intelectul, cu intensitatea de care e în stare omul“.[107] Acest adevăr este el însuși dincolo de cuvinte; numele de la care pleacă procesul gândirii nu sunt demne de încredere – „nimic nu ne oprește să numim drepte pe cele ce se numesc acum rotunde, și rotunde pe cele drepte“[108] –, iar cuvintele din care se alcătuiește discursul verbal care caută să explice sunt „slabe“; ele nu oferă decât „o oarecare călăuzire“, și doar printr-o lungă experiență și conviețuire cu lucrul în cauză „se poate întâmpla ca dintr-odată, țâșnind ca din foc, să se înalțe o lumină, care, odată ivită în suflet, se hrănește din ea însăși“.[109]

Am citat aici ceva mai pe larg din *Scrisoarea a șaptea*, pentru că pasajele respective oferă clarificări de negăsit în altă parte despre o posibilă incompatibilitate dintre intuiție – metafora directoare în căutarea adevărului filozofic – și discurs – mediul în care se manifestă gândirea: cea dintâi ne prezintă întotdeauna un divers con-temporan, pe când cel de-al doilea se desfășoară cu necesitate într-un șir de cuvinte și propoziții. Că acesta din urmă este un simplu instrument al celei dintâi era valabil în chip axiomatic pentru Platon și a rămas așa de-a lungul întregii istorii a filozofiei. Astfel, Kant spune și el: „*worauf alles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung*“, „modul ... spre care tinde orice gândire ca mijloc este intuiția“[110]. Iată și un pasaj din Heidegger: „Lui *dialégesthai* îi este inerentă pornirea spre o

noéin, spre o viziune. ... El nu dispune de mijloace proprii de a *theoréin*. ... Acesta e sensul de bază al dialecticii lui Platon, că tinde spre o viziune, spre o dez-văluire, că pregătește prin discursuri intuiția originară. ... *Logos*-ul rămâne legat de viziune; dacă vorbirea se separă de mărturia dată în intuiție, ea degenerează în vorbărie deșartă ce împiedică vederea. *Légein* se înrădăcinează în vedere, *horán*"[111].

În sprijinul interpretării lui Heidegger poate fi invocat și un pasaj din *Philebos*[112], unde este amintit încă o dată dialogul omului cu sine însuși, de data asta însă la nivelul său cel mai elementar: Un ins vede un obiect la distanță și, cum *din întâmplare este singur*, se întreabă *pe sine*: Ce oare se înfățișează acolo? Și își răspunde: E un om. Dar „dacă ar mai fi alături cineva, cele zise sieși le-ar formula cu voce tare și le-ar rosti către acela. ... Iar dacă ar fi singur, gândindu-se la fel într-un dialog interior, ... el ar putea continua să gândească același lucru în sinea sa". Adevărul este aici lucrul văzut, iar vorbirea, deopotrivă cu gândirea, este autentică în măsura în care se conformează celor văzute, și și le apropriază traducându-le în cuvinte; din clipa în care vorbirea se separă de cele văzute, când sunt repetate opinii sau gânduri ale altor oameni, ea capătă aceeași inautenticitate care pentru Platon caracterizează imaginea prin comparație cu originalul.

Printre particularitățile remarcabile ale simțurilor noastre se numără și aceea că nu pot fi traduse unul în altul – un sunet nu poate fi văzut, o imagine nu poate fi auzită și așa mai departe –, deși pe toate le leagă laolaltă simțul comun, care doar din acest motiv este mai însemnat decât ele toate. L-am citat deja pe Toma d'Aquino în legătură cu asta: „unica facultate [care] se extinde la toate obiectele celor cinci simțuri"[113]. Limbajul, corespunzând sau potrivindu-se simțului comun, dă unui obiect numele său comun; acest caracter comun nu este numai factorul decisiv pentru comunicarea intersubiectivă – același obiect fiind perceput de persoane diferite și comun lor –, ci servește și la identificarea unui dat care se înfățișează cu totul diferit fiecăruia dintre cele cinci simțuri: tare sau moale dacă-l ating, dulce sau amar dacă-l gust, luminos sau întunecat dacă-l privesc, sunând în diferite tonuri dacă-l aud. Nici una din aceste senzații nu poate fi descrisă adecvat în cuvinte. Simțurile noastre cognitive, văzul și auzul, au cu cuvintele o afinitate doar cu puțin mai mare decât simțurile inferioare – mirosul, gustul și pipăitul. Ceva miroase *ca* un trandafir, are un gust *asemenea* supei, la pipăit este *precum* catifeaua, mai departe de atât nu putem merge. „Un trandafir este un trandafir este un trandafir."

Toate acestea, desigur, sunt doar un alt mod de a spune că adevărul, înțeles în tradiția metafizică în termenii metaforei vederii, este prin definiție inefabil. Știm din tradiția ebraică ce se întâmplă cu adevărul dacă metafora directoare nu este văzul, ci auzul (în multe privințe mai înrudit cu adevărul decât văzul, dată fiind capacitatea sa de a se desfășura secvențial). Dumnezeul evreilor poate fi auzit, dar nu văzut, drept care adevărul devine invizibil: „Să nu-ți faci chip cioplit și nici un fel de asemănare a nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ". *Invizibilitatea adevărului are în religia iudaică un statut la fel de axiomatic ca inefabilitatea lui în filozofia greacă*, de unde toată filozofia ulterioară și-a derivat presupozițiile metafizice. Și în timp ce adevărul înțeles în termeni de auz reclamă supunere, adevărul înțeles în termeni de vedere se sprijină pe puterea evidenței, care ne silește să acceptăm identitatea unui obiect de îndată ce se află în fața ochilor noștri. Metafizica, „știința redutabilă" care „consideră Ființa ca fiind" (*epistéme he theoréi to on he on*),[114] a putut descoperi un adevăr care „îi constrângea pe oameni cu însăși puterea necesității" (*hyp' autés tes alethéias anankazoménoi*)[115], deoarece se sprijinea pe aceeași rezistență la contradicție pe care o știm atât de bine din experiențele vizuale. Pentru că nici un discurs, fie el dialectic în sensul socratic-platonician, fie logic, folosind reguli statornicite pentru a trage concluzii din premise acceptate, fie retoric-persuasiv, nu poate egala vreodată certitudinea necontestată și de necontestat a evidenței vizuale. „Oare ce se înfățișează acolo? E un om." Aceasta este desăvârșita *adequatio rei et intellectus*[116], „acordul cunoștinței cu obiectul", care chiar și pentru Kant încă era definiția de netăgăduit a adevărului. Kant însă era conștient că pentru acest adevăr „nu se poate cere nici un criteriu universal. [El] ar... fi contradictoriu în sine"[117]. Adevărul ca auto-evidență nu necesită nici un criteriu; el *este* criteriul, arbitrul ultim a orice ar putea urma după aceea. Astfel Heidegger, discutând în *Sein und Zeit* despre conceptul tradițional de adevăr, îl ilustrează în felul următor: „Să presupunem că cineva aflat cu spatele la perete emite acest enunț adevărat: «Tabloul de pe perete stă strâmb». Enunțul acesta se legitimează în măsura în care cel care îl emite se întoarce și percepe pe perete tabloul atârnând strâmb"[118].

Dificultățile cărora le-a dat naștere încă de la începuturile sale „redutabila știință" a metafizicii ar putea fi toate rezumate în fireasca tensiune dintre *theoría* și *lógos*, dintre viziune și raționamentul prin cuvinte – fie în forma

„dialecticii" (*dia-légesthai*), fie, dimpotrivă, în cea a „silogismului" (*syl-logízesthai*), adică fie că desface lucrurile, în particular opiniile, cu ajutorul cuvintelor, fie că le aduce împreună într-un discurs al cărui conținut de adevăr depinde de o premisă inițială percepută prin intuiție, prin *nous*, care nu este supus erorii pentru că nu este *metá lógou*, subsecvent cuvintelor.[119] Dacă filozofia este mama științelor, ea însăși este știința începuturilor și principiilor (*archái*) științei; iar aceste *archái*, care apoi devin obiectul metafizicii aristotelice, nu pot fi, la rândul lor, derivate; ele se oferă minții în auto-evidența intuiției.

Ceea ce a recomandat vederea pentru statutul de metaforă directoare în filozofie – iar, alături de vedere, intuiția ca ideal al adevărului – nu a fost doar „noblețea" acestui cel mai cognitiv simț al nostru, ci și ideea foarte timpurie potrivit căreia căutarea de către filozof a sensului este identică cu căutarea cunoașterii de către omul de știință. Aici merită reamintită strania turnură dată de Aristotel, în primul capitol al *Metafizicii*, propoziției platoniciene că *thaumázein*, mirarea, este începutul întregii filozofii. Dar identificarea adevărului cu sensul a fost făcută, firește, chiar mai devreme. Căci cunoașterea vine prin căutarea a ceea ce suntem obișnuiți să numim adevăr, iar cea mai înaltă formă a adevărului cognitiv este tocmai intuiția. Orice cunoaștere începe de la investigarea aparițiilor așa cum acestea sunt date simțurilor noastre, iar dacă omul de știință vrea apoi să meargă mai departe și să descopere cauzele efectelor vizibile, țelul său ultim este de a face să apară orice se poate ascunde în spatele simplelor suprafețe. Lucrul acesta este adevărat chiar și despre cele mai complicate instrumente mecanice, care sunt proiectate astfel încât să ajungă la ceea ce este ascuns ochiului liber. În ultimă instanță, confirmarea oricărei teorii a omului de știință se realizează prin mărturia simțurilor – întocmai ca în modelul simplist pe care l-am citat adineauri din Heidegger. Aici tensiunea la care făceam aluzie dintre vedere și vorbire nu intervine; la acest nivel, ca în exemplul citat, vorbirea traduce întru totul adecvat vederea (lucrurile ar fi stat altfel dacă nu doar poziția tabloului pe perete, ci și conținutul său ar fi trebuit exprimat în cuvinte). Faptul însuși că niște simboluri matematice pot substitui cuvintele și pot chiar exprima mai bine fenomenele subiacente pe care instrumentele le silesc să apară, așa-zicând, contrar propriei lor înclinații demonstrează eficacitatea superioară a metaforelor vizuale în a face manifest tot ce nu are nevoie de vehiculul vorbirii.

Gândirea însă, în contrast cu activitățile cognitive care pot folosi gândirea ca unul din instrumentele lor, are nevoie de vorbire nu numai pentru a se face auzită și a deveni manifestă; ci are nevoie de ea din capul locului, pentru a fi activată. Și cum vorbirea se realizează prin șiruri de propoziții, gândirea nu poate sfârși niciodată dând naștere unei intuiții; tot așa, ea nu poate fi confirmată prin vreo evidență ivită de la sine în timpul contemplației tăcute. Dacă gândirea, ghidată de vechea metaforă a vederii și neînțelegându-se pe sine și funcția sa, așteaptă din partea activității sale „adevărul", acest adevăr este nu doar inefabil prin definiție. „Asemenea copiilor care încearcă să prindă fumul în căușul palmei, filozofii văd deseori plutind în fața lor obiectul pe care ar vrea să-l prindă" – spunea Bergson, ultimul filozof care a crezut ferm în intuiție, descriind astfel fidel ceea ce li se întâmpla cu adevărat gânditorilor din acea școală.[120] Iar motivul „eșecului" este pur și simplu acela că nimic exprimat în cuvinte nu poate atinge vreodată imobilitatea unui obiect al purei contemplații. În comparație cu un obiect al contemplației, sensul, care poate fi rostit și despre care se poate vorbi, este alunecos; dacă filozoful vrea să-l *vadă* și să-l *cuprindă*, „îi scapă printre degete".[121]

De la Bergson încoace folosirea metaforei vederii în filozofie se află în continuu reflux, ceea ce nu e surprinzător, de vreme ce accentul și interesul s-au deplasat cu totul de la contemplație la discurs, de la *nous* la *logos*. Odată cu această deplasare, s-a deplasat și criteriul adevărului de la acordul cunoașterii cu obiectul ei – *adequatio rei et intellectus*, înțeleasă prin analogie cu acordul viziunii cu obiectul văzut – la simpla *formă* a gândirii, a cărei regulă de bază este axioma non-contradicției, a autoconsecvenței, adică la ceea ce Kant înțelegea drept „piatra de încercare, cel puțin negativă, a adevărului". Dincolo de sfera cunoașterii analitice, „ea nu are, în calitate de criteriu *suficient* al adevărului, nici o autoritate și nici o utilitate".[122] La acei puțini filozofi moderni care încă aderă, oricât de vag și ezitant, la supozițiile tradiționale ale metafizicii, bunăoară la Heidegger și la Walter Benjamin, vechea metaforă a vederii nu a dispărut cu totul, dar, așa-zicând, s-a contractat: la Benjamin, adevărul „licărește fugar" (*huscht vorüber*); la Heidegger, momentul iluminării este înțeles ca o străfulgerare (*Blitz*), iar la urmă vechea metaforă e înlocuită cu una complet diferită, *das Geläut der Stille*, „sunetul liniștii". În termenii tradiției, această din urmă metaforă este cea mai bună aproximație a iluminării la care se ajunge în contemplarea tăcută. Căci, deși metafora pentru sfârșitul și punctul culminant al procesului de

gândire este de astă dată împrumutată de la simțul auzului, ea nu corespunde câtuși de puțin perceperii unui șir articulat de sunete, ca atunci când ascultăm o melodie, ci iarăși unei stări mentale imobile, de pură receptivitate. Și cum gândirea, acest dialog tăcut cu mine însumi, este pură activitate a minții combinată cu totala imobilitate a corpului – „niciodată nu sunt mai activ (mai puțin liber) decât atunci când nu fac nimic (sunt liber)" (Cato) –, dificultățile create de metaforele împrumutate de la simțul auzului ar fi la fel de mari ca și cele create de metafora vederii. (Bergson, încă ferm atașat metaforei intuiției pentru idealul adevărului, vorbește de „caracterul eminamente activ, aproape că aș spune violent, al intuiției metafizice", nedându-și seama de contradicția dintre liniștea contemplației și orice fel de activitate, cu atât mai mult una violentă.[123]) Iar Aristotel vorbește despre „*enérgeia* (activitatea) filozofică" ca despre „activitatea desăvârșită și netulburată de nimic care [tocmai din acest motiv] ... este cea mai plăcută dintre toate" („*Allá men he ge teléia enérgeia kai akólytos en heauté échei to cháirein, hóste an éie he theoretiké enérgeia pasón hedíste*").[124] Cu alte cuvinte, principala dificultate pare a fi aici aceea că pentru gândirea însăși – al cărei limbaj este pe de-a-ntregul metaforic și al cărei cadru conceptual depinde în întregime de darul metaforei, care construiește un pod peste prăpastia dintre vizibil și invizibil, dintre lumea aparițiilor și eul gânditor – nu există nici o metaforă în stare să lămurească în mod plauzibil această activitate specială a spiritului, în care ceva invizibil din noi se ocupă de invizibilele lumii. Toate metaforele împrumutate de la simțuri ne conduc la dificultăți din simplul motiv că toate simțurile noastre sunt esențialmente cognitive și deci, dacă sunt înțelese ca activități, își au unul din capete în afara lor; ele nu sunt *enérgeia*, scop în sine, ci instrumente care ne permit să cunoaștem lumea și să intervenim în ea.

Gândirea este în afara ordinii obișnuite deoarece căutarea sensului nu duce la un rezultat final care să supraviețuiască activității, să aibă rost după ce activitatea s-a încheiat. Cu alte cuvinte, plăcerea despre care vorbește Aristotel, deși manifestă eului gânditor, este prin definiție inefabilă. Singura metaforă la care ne putem gândi pentru viața spiritului este senzația de a fi viu. *Fără suflarea vieții, corpul omenesc este un cadavru; fără gândire, spiritul uman este mort*. Aceasta e de fapt metafora pe care a încercat-o Aristotel în faimosul capitol al șaptelea din cartea Lambda a *Metafizicii*: „Actualizarea intelectului [*enérgeia* care-și are scopul în ea însăși] este viață"[125]. Legea lui

inerentă, pe care doar un zeu o poate îndura veșnic, iar omul, doar acum și aici, răstimp în care se aseamănă divinității, este „o mișcare neîncetată, iar aceasta este circulară“[126] – adică singura mișcare ce nu ajunge niciodată la un sfârșit și nu are drept rezultat un produs finit. E ciudat cum această foarte stranie idee, că procesul de gândire autentic, acest *nóesis noéseos*, este circular – cea mai triumfătoare justificare a argumentului circular oferită dinăuntrul filozofiei –, nu i-a neliniștit niciodată pe filozofi sau pe interpreții lui Aristotel – în parte, probabil, din pricina traducerii frecvent greșite a cuvintelor *nous* și *theoría* prin „cunoaștere“, care cunoaștere ajunge întotdeauna la o încheiere și produce un rezultat final.[127] Dacă gândirea ar fi un demers cognitiv, ea ar trebui să se caracterizeze printr-o mișcare rectilinie, pornind în căutarea obiectului său și terminându-se cu cunoașterea lui. Mișcarea circulară de care vorbește Aristotel, luată împreună cu metafora vieții, sugerează o căutare de sens care pentru om ca ființă gânditoare însoțește viața și sfârșește doar în moarte. Mișcarea circulară este o metaforă luată din procesul vieții, care, deși merge dinspre naștere spre moarte, descrie și cercuri cât timp omul trăiește. Această experiență simplă a eului gânditor s-a dovedit îndeajuns de impresionantă pentru ca ideea de mișcare circulară să fie reluată și de alți gânditori, cu toate că se află în flagrantă contradicție cu presupoziția lor tradițională că adevărul este rezultatul gândirii, că există ceva de felul hegelienei „cunoașteri speculative“[128]. Întâlnim la Hegel, fără referire la Aristotel, următoarele: „Filozofia constituie un cerc. … Ea este o urmare care nu atârnă în vânt, nu este ceva ce începe nemijlocit, ci *este ceva ce se rotunjește în sine*“ (subl. mea).[129] Aceeași idee o găsim și la sfârșitul lucrării lui Heidegger *Ce este metafizica?*, unde el definește „întrebarea de bază a metafizicii“ ca fiind „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?“ – într-un fel, cea dintâi întrebare a gândirii, dar în același timp gândul la care ea „e silită să se întoarcă mereu“.[130]

Totuși aceste metafore, deși corespund modului de gândire speculativ, noncognitiv, și rămân loiale experiențelor fundamentale ale eului gânditor, întrucât nu se raportează la nici o capacitate cognitivă, rămân cum nu se poate mai găunoase și nici chiar Aristotel nu le folosește în alte locuri – cu excepția pasajului în care afirmă că a trăi este *energéin*, adică activitate ce-și este sieși țel.[131] În plus, metafora de care vorbim nu oferă răspuns la întrebarea „De ce gândim?“, pentru că la întrebarea „De ce trăim?“ nu există răspuns.

În *Cercetările filozofice* ale lui Wittgenstein (scrise după ce s-a convins că încercarea sa anterioară din *Tractatus* de a înțelege limbajul, și deci gândirea, ca fiind o „imagine a realității“ nu se susține – „Propoziția este o imagine a realității. Propoziția este un model al realității, al realității așa cum o gândim noi că este“[132]) există un interesant joc mental ce poate servi la ilustrarea acestei dificultăți. El întreabă: „Pentru ce gândește omul? ... Gândește cumva deoarece gândirea și-a probat valoarea? – Deoarece el gândește că este avantajos să gândești?“ Este ca și cum ai întreba „Își crește el copiii deoarece aceasta și-a probat valoarea?“ Totuși trebuie admis că „*uneori* gândim pentru că gândirea și-a probat valoarea“, sublinierea sugerând că numai „uneori“ se întâmplă așa. Și atunci, „Cum putem afla *de ce* omul gândește?“. La care Wittgenstein răspunde: „Adesea, noi abia atunci devenim conștienți de *faptele* importante, când reprimăm «întrebarea de ce?»; fapte care apoi, în cercetările noastre, conduc la un răspuns“.[133] Tocmai într-un efort deliberat de a suprima întrebarea „*De ce* gândim?“ mă voi ocupa acum de întrebarea „*Ce* ne face să gândim?“.

CAPITOLUL III
Ce ne face să gândim?

14 Ipotezele prefilozofice ale filozofiei grecești

Întrebarea noastră „Ce ne face să gândim?“ nu are în vedere cauze sau scopuri. Considerând de la sine înțeleasă nevoia omului de a gândi, ea pornește de la ipoteza că activitatea de gândire face parte dintre acele *enérgeiai* care, asemenea cântatului la flaut, își conțin scopurile și nu lasă în lumea pe care o locuim nici un produs finit exterior și tangibil. Nu putem data momentul în care omul a început să simtă această nevoie, dar simplul fapt al existenței limbajului și tot ce știm despre timpurile preistorice și despre mitologiile ai căror autori nu-i putem numi ne dau oarecum dreptul să presupunem că nevoia de care vorbim e la fel de veche ca apariția omului pe pământ. Ceea ce, în schimb, putem data este începutul metafizicii și al filozofiei, iar ceea ce putem numi sunt răspunsurile la întrebarea noastră formulate în diferite perioade istorice. Parte din răspunsul grec rezidă în convingerea tuturor gânditorilor Eladei că grație filozofiei oamenii muritori pot să locuiască în vecinătatea lucrurilor nemuritoare și astfel să dobândească nemurirea și să se împărtășească din ea „în cea mai deplină măsură pe care o îngăduie natura umană“[1]. În puținul timp în care muritorii pot suporta s-o practice, filozofarea îi transformă pe aceștia în făpturi asemenea zeilor, în „zei muritori“, cum spune undeva Cicero. (În acest spirit, etimologia antică a derivat nu o dată cuvântul-cheie *theoréin*, ba chiar și cuvântul *théatron*, din *theós*[2].) Necazul cu răspunsul grec e că nu se împacă bine cu

însuși cuvântul „filozofie", adică iubire sau dorință de înțelepciune, care sunt anevoie de atribuit zeilor; căci, după cum spune Platon, „nici unul dintre zei nu este un *iubitor* de cunoaștere și nu dorește să fie un cunoscător, *el chiar fiind aceasta*"[3].

Permiteți-mi să mă ocup mai întâi de această stranie idee de *athanatízein* – faptul de a deveni nemuritor –, a cărei influență asupra obiectului de studiu legitim al metafizicii tradiționale nu poate fi în nici un caz supraevaluată. Vă amintiți că într-unul din capitolele anterioare am interpretat parabola pitagoreică în termeni de judecată, care ca facultate distinctă a fost descoperită abia târziu în epoca modernă, atunci când Kant, pe urmele interesului arătat de secolul al XVIII-lea pentru fenomenul gustului și rolul său în estetică și în relațiile sociale, a scris *Critica facultății de judecare*. Din punct de vedere istoric, lucrul acesta a fost destul de nepotrivit. Ideea pitagoreică de spectator a avut o semnificație diferită și mult mai amplă pentru nașterea filozofiei în Occident. Strâns legată de tema centrală a acelei parabole, anume supremația contemplației (*theoréin*) asupra acțiunii, este ideea greacă de divin. Potrivit religiei homerice, zeii nu erau transcendenți, nu se aflau într-o nemărginită lume de dincolo, ci în „cerul de aramă ..., de-a pururi neclintit sălaș"[4]. Oamenii și zeii se aseamănă, fiind de același neam (*hen andrón, hen theón génos*), au primit suflarea de la aceeași mamă; zeii greci, cum ne spune Herodot[5], aveau aceeași *phýsis* ca oamenii; însă, deși *anthropophýsis*, de aceeași natură cu ei, aveau și anumite însușiri particulare privilegiate: spre deosebire de muritori, ei erau fără de moarte și se bucurau de o „viață ușoară". Neîmpovărați de nevoile vieții muritoare, se puteau consacra posturii de privitori, uitându-se din Olimp la treburile omenești, care pentru ei nu erau mai mult decât un spectacol menit să-i distreze. Plăcerea zeilor olimpieni pentru calitatea de spectacol a lumii – atât de diferită de felul în care își reprezentau ocupațiile divine alte popoare, vorbind de exemplu despre creație și legiferare ori întemeierea și cârmuirea comunităților – era o înclinație pe care o aveau în comun cu frații lor mai puțin norocoși de pe pământ.

Faptul că pasiunea privitului, care preceda (după cum am mai arătat) chiar și gramatical în limba greacă setea de cunoaștere, era atitudinea greacă fundamentală față de lume mi se pare prea evident ca să necesite o documentare suplimentară. Tot ceea ce apărea – natura și ordinea armonioasă a *kósmos*-ului, lucrurile care luaseră ființă de la sine și cele pe care mâna de

om „le-a pus pe lume" (*ágein eis ten ousían*)[6] (definiția platoniciană a producerii [*to poiéin*]), precum și tot ceea ce excelența (*areté*) omului făcea să prindă viață în sfera treburilor omenești – se cuvenea înainte de toate privit și admirat. Ceea ce-i ispitea pe oameni să adopte postura purei contemplații era acel *kalón*, frumusețea ca atare a aparițiilor, astfel încât „ideea supremă de bine" sălășluia în ceea ce se arăta cel mai limpede (*tou óntos phanótaton*)[7], iar virtutea umană, acel *kalón k'agathón*, nu era atribuită nici ca urmare a unei calități ori a unei intenții înnăscute a celui care acționa, nici potrivit consecințelor faptelor sale, ci doar drept rezultat al prestației sale, al modului în care *apărea* el *pe durata* acțiunii; virtutea era ceea ce azi am numi virtuozitate. La fel ca în arte, faptele oamenilor trebuiau să „strălucească prin meritele lor intrinseci", ca să folosesc o expresie a lui Machiavelli.[8] Tot ce exista era presupus a fi, înainte de toate, un spectacol demn de privit de către zei, spectacol din care, firește, și oamenii, aceste rude sărace ale olimpienilor, voiau să se împărtășească.

Așa se face că Aristotel atribuia *lógos*-ul, facultatea discursului rațional, grecilor ca deosebiți de barbari, pe când dorința de a privi o atribuia tuturor oamenilor. Tot așa, locuitorii peșterii lui Platon se mulțumesc să privească *éidola* de pe peretele din fața lor fără a rosti nici un cuvânt, nefiind în stare nici măcar să se întoarcă unul spre altul și să comunice, fiindcă au picioarele și grumazurile legate de băncile pe care șed. Mulțimea oamenilor se împărtășește din pasiunea divină a privitului. Postura pitagoreică de spectator aflat în afara oricăror îndeletniciri omenești cuprindea un element divin. Cu cât un om avea nevoie de mai puțin timp pentru a-și îngriji corpul și cu cât consacra mai mult timp acelei îndeletniciri divine, cu atât se apropia mai mult de modul de viață al zeilor. Mai mult chiar, dat fiind că oamenii și zeii aparțineau aceluiași gen, nici măcar nemurirea divină nu mai părea cu totul inaccesibilă muritorilor; pe lângă că era o permanentă sursă de invidie, faima, răsplata de preț primită pentru „isprăvi și vorbe mărețe" (Homer), putea conferi nemurirea – ce-i drept, un palid substitut al nemuririi divine. Apoi, să nu uităm că stătea doar în puterea spectatorului să-i acorde această răsplată actorului. Căci, înainte ca filozofii să se fi ocupat de ceea ce este pe veci invizibil și de ceea ce este nu doar fără de moarte, ci cu adevărat etern-durabil, *agéneton*, așadar nu doar fără de sfârșit, ci și fără de-nceput, adică fără de naștere – zeii greci, o știm din *Teogonia* lui Hesiod, erau nemuritori, dar nu și nenăscuți –, poeții și istoricii se ocupaseră de ceea ce apare și, după

o vreme, dispare dintre cele vizibile ale lumii. Prin urmare, ceea ce anterior apariției filozofiei era inclus în ideea unei situări în afara sferei treburilor omenești poate fi elucidat cel mai bine examinând pe scurt concepția grecilor despre poezie și despre statutul aedului.

Există undeva o mențiune despre un poem pierdut al lui Pindar în care era descrisă o serbare nupțială a lui Zeus. Cu acel prilej Zeus îi întreabă pe zeii reuniți la petrecere dacă nu cumva vieții lor fericite îi lipsește totuși ceva. Atunci aceștia îl roagă să creeze niște ființe divine noi, care să se priceapă să înfrumusețeze „prin cuvinte și muzică“ toate operele lui mărețe. Noile ființe divine la care se gândea Pindar erau poeții[9] și barzii care-i ajutau pe oameni să dobândească nemurirea, deoarece „mult mai mult decât faptele trăiește cuvântul pe care buzele, inspirate de Charite, din adâncuri de suflet îl aduc la lumină“, iar dacă cineva a rostit cuvinte frumoase, „nemuritor prin vremuri răzbate glasul [versurilor sale]“.[10] Aezii de asemenea, precum Homer, „turnau povestea ... în ... cuvinte vrăjite spre a-i fermeca pe toți oamenii de mai târziu“[11]. Ei nu se mulțumeau să relateze, ci și îndreptau (*orthósas*) întâmplările – Aias se sinucisese de rușine, dar Homer a deslușit mai bine tâlcul și „l-a cinstit mai presus de toți oamenii“. Se face deosebire între un lucru făcut și unul gândit, iar lucrul gândit este accesibil doar „spectatorului“, ne-făptuitorului.

Acest concept de aed provine chiar de la Homer. Versurile-cheie sunt cele în care Odiseu sosește la curtea feacilor, unde, la porunca regelui, aedul îl distrează cântându-i despre o întâmplare din chiar viața lui – cearta sa cu Ahile; Odiseu, ascultând, își acoperă fața și plânge, el, care până atunci nu plânsese niciodată și cu siguranță nu când ceea ce auzea acum i se întâmplase aievea. De-abia când aude povestea, devine pe deplin conștient de înțelesul ei. Iar Homer însuși spune: aedul cântă pentru oameni *și* zei ceea ce muza, Mnemosyne, care personifica Memoria, i-a pus în minte. Muza i-a dat și bune, și rele: i-a răpit vederea, dar i-a dăruit dulceață în glas ca să cânte.

În poemul pierdut închinat lui Zeus, Pindar trebuie că arătase deopotrivă latura subiectivă și pe cea obiectivă ale acestor experiențe de gândire aurorale: atât lumea, cât și oamenii au nevoie de elogii pentru ca frumusețea lor să nu rămână nerecunoscută. Cum oamenii apar în lumea aparițiilor, ei au nevoie de spectatori, iar cei ce vin ca spectatori la festivalul vieții se umplu de

gânduri admirative care sunt apoi turnate în cuvinte. Fără spectatori lumea ar fi imperfectă; participantul, absorbit în lucruri particulare și presat de treburi ce nu suferă amânare, nu poate vedea cum toate lucrurile particulare de pe lume și fiecare faptă în parte din sfera treburilor omenești se unesc și produc o armonie, care ea însăși nu se oferă percepției senzoriale, iar acest invizibil din lumea lucrurilor vizibile ar rămâne pe veci necunoscut dacă n-ar exista spectatori care să-l privească, să-l admire, să ticluiască poveștile și să le așeze în cuvinte.

Să transpunem aceste observații în limbaj conceptual: tâlcul a ceea ce se întâmplă efectiv și apare în timp ce se întâmplă se revelează după ce totul a dispărut; amintirea, prin care faci să-ți fie prezent în minte ceea ce de fapt este absent și trecut, dezvăluie înțelesul sub forma unei povestiri. Omul care face dezvăluirea nu este implicat în apariții; el e orb, ferit de vizibil pentru a putea să „vadă" invizibilul. Iar ceea ce vede cu ochii orbiți și toarnă în cuvinte este povestea, *nu* fapta însăși, *nu* făptuitorul, deși faima acestuia din urmă va ajunge în înaltul cerului. Se ivește astfel întrebarea tipic grecească: Cine devine nemuritor, făptuitorul sau povestitorul? Sau: Cine de cine depinde? Făptuitorul de poetul care-i conferă faimă, sau poetul de făptuitor, care trebuie mai întâi să săvârșească isprăvi ce merită să dăinuie în amintire? E de-ajuns să citim la Tucidide discursul funebru al lui Pericle ca să aflăm că întrebarea a rămas în dezbatere, răspunsul depinzând de cine-l dă – omul de acțiune sau spectatorul. În orice caz, Pericle, om de stat și prieten al filozofilor, considera că măreția Atenei, orașul ce devenise „școala Eladei" (așa cum Homer fusese dascălul tuturor grecilor), era din acest motiv departe de „a avea nevoie de Homer … sau de alții cu meșteșugul lui" ca să ajungă nemuritoare; atenienii, prin simpla putere a cutezanței lor, duraseră „monumente nepieritoare" pe uscat și pe mare.[12]

Este trăsătura specifică a filozofiei grecești faptul că s-a desprins complet de concepția lui Pericle despre cel mai înalt și mai divin mod de viață pentru muritori. E suficient să-l cităm pe unul dintre contemporanii săi, Anaxagora, care, de altfel, i-a fost și prieten: întrebat odată de ce omul ar alege să se nască și să trăiască mai degrabă decât să nu – întrebare care, în treacăt fie spus, pare să-i fi preocupat nu doar pe filozofi și pe poeți, ci și întreaga lume greacă –, a răspuns: „Ca să privească cerul și cele ce sunt pe cer: stelele, luna și soarele". Iar Aristotel îl aprobă, spunând: „Trebuie fie să filozofăm, fie să spunem adio vieții și să plecăm de aici".[13]

Ceea ce aveau în comun Pericle și filozofii era ideea general acceptată printre greci că toți muritorii trebuie să năzuiască la nemurire și că lucrul acesta este posibil grație înrudirii dintre zei și oameni. În comparație cu alte viețuitoare, omul pare un zeu;[14] este „un fel de zeu muritor" (*quasi mortalem deum*, ca să citez încă o dată sintagma lui Cicero)[15], a cărui principală menire constă, prin urmare, într-o activitate ce l-ar putea izbăvi de condiția de muritor, făcându-l astfel mai asemănător cu zeii, rudele sale cele mai apropiate. Alternativa la aceasta este coborârea la nivelul vieții animale. „Oamenii superiori preferă un singur lucru tuturor celorlalte: gloria veșnică față de cele trecătoare; cei mulți, însă, se mulțumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele."[16] Lucrul de căpetenie aici este că în Grecia prefilozofică era o axiomă crezul că singura ambiție demnă de om ca om este năzuința spre nemurire: isprava măreață a cuiva este frumoasă și lăudabilă nu pentru că servește țării sau poporului său, ci doar pentru că-i aduce „faimă fără de moarte cât ține vecia"[17]. În cuvintele adresate de Diotima lui Socrate, „Îți poți oare închipui pe Alcesta dându-și viața pentru Admet sau pe Ahile urmându-l curând în moarte pe Patrocle … dacă aceștia nu s-ar fi gândit să lase după ei, drept răsplată a curajului și a jertfei lor [*areté*], amintirea fără de moarte pe care ne-au lăsat-o?"[18]. Iar diversele feluri de iubire sunt, potrivit *Banchetului* lui Platon, unite până la urmă în năzuința spre nemurire a tuturor celor muritoare.

Nu știu cine a fost cu-adevărat primul grec care a conștientizat neajunsul decisiv al atât de lăudatei și invidiatei nemuriri a zeilor – neajunsul că, fiind fără de moarte (*a-thánatoi*, cei ce erau pe veci *aién eóntes*), nu erau totuși eterni. „După cum ne arată în detaliu *Teogonia*, ei toți fuseseră născuți; durata vieții lor avea un început în timp. Filozofii sunt cei ce introduc un *arché*, un Început absolut, care este el însuși fără de început, o permanentă și nenăscută sursă de nașteri. Aici inițiatorul este probabil Anaximandru[19], dar rezultatul îl putem vedea mai limpede în poemul lui Parmenide[20]. Ființa parmenidiană este *pentru totdeauna*, în sensul tare al expresiei; ea este fără de naștere (*agéneton*) și nepieritoare (*anólethron*). Fără să fie limitată nici de naștere, nici de moarte, durata a *Ceea ce este* înlocuiește și transcende supraviețuirea fără de sfârșit care-i caracteriza pe zeii olimpieni."[21] Cu alte cuvinte, *Ființa*, nenăscută și fără de moarte, a înlocuit pentru filozofi simpla nemurire a zeilor olimpieni; Ființa a devenit adevărata divinitate a filozofiei deoarece, cu faimoasele cuvinte ale lui Heraclit, pe ea „n-a făurit-o nici

vreunul din zei, nici vreunul din oameni; ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stinge"[22]. Nemuririi zeilor nu i se putea acorda încredere; ceea ce luase ființă putea să și înceteze de a fi – oare zeii preolimpieni nu erau morți și-ngropați de-a binelea? –, iar acest defect de care suferea perenitatea zeilor e cel ce i-a făcut (mult mai mult, cred eu, decât frecventa lor conduită imorală) atât de vulnerabili la atacurile feroce ale lui Platon. Religia homerică n-a fost niciodată un crez care să poată fi înlocuit de un alt crez; „pe zeii olimpieni i-a doborât la pământ filozofia"[23]. Faptul că noua și perena divinitate, pe care Heraclit, în fragmentul citat puțin mai înainte, încă o numește *kósmos* (nu lumea sau universul, ci ordinea și armonia lor), capătă în sfârșit, începând de la Parmenide, numele de „Ființă" pare a se datora, după cum sugerează Charles Kahn, conotațiilor *durative* pe care acest verb le-a avut încă dintru început. Este adevărat, și nicidecum un lucru de la sine înțeles, că „aspectul durativ, fiind inseparabil de tulpină, imprimă o nuanță tuturor accepțiilor verbului, inclusiv celor filozofice"[24].

Dacă Ființa a înlocuit zeii olimpieni, atunci filozofia a înlocuit religia. Filozofarea a devenit singura „cale" posibilă a pietății, și această cea mai nouă caracteristică a noului zeu era de a fi Unul. Că acest Unu era într-adevăr un zeu, și astfel în mod hotărâtor diferit de ceea ce înțelegem noi prin „ființă", devine evident când constatăm că „Filozofia Primă" a lui Aristotel era numită de el „Teologie", denumire prin care nu înțelegea o teorie despre zei, ci ceea ce mult mai târziu – în veacul al XVIII-lea – a fost numit *ontología*, „ontologie".

Marele avantaj al noii discipline era că, pentru a-și câștiga partea de nemurire, omul nu mai era nevoit să recurgă la căile nesigure ale posterității. El o putea actualiza chiar din timpul vieții fără să ceară ajutorul semenilor săi ori al poeților, care mai înainte, conferindu-i faimă, i-ar fi putut nemuri numele. Calea spre noua nemurire consta în a-și face sălaș printre lucrurile ce durează veșnic, iar noua facultate care făcea posibil acest lucru a fost numită *nous* sau rațiune. Termenul a fost împrumutat de la Homer, unde *noos*, pe lângă că desemna mentalitatea specifică unei persoane, acoperea și toate activitățile mentale. *Nous* corespunde Ființei, și când Parmenide spune „*to gar autó noéin estín te kai éinai*"[25] („A fi și a gândi [*noéin*, activitatea *nous*-ului] sunt totuna"), el spune deja implicit ceea ce Platon și Aristotel

au spus după aceea explicit: că există în om ceva ce corespunde cu exactitate divinului, fiindcă îl ajută să trăiască, așa-zicând, în vecinătatea lui. Această divinitate e cea care face ca Gândirea și Ființa să fie totuna. Folosindu-și *nous*-ul și retrăgându-se mental din toate lucrurile pieritoare, omul se asimilează divinului. Iar această asimilare este înțeleasă în sens aproape literal. Căci, așa cum Ființa este zeul, *nous* este, potrivit lui Aristotel (care citează din Ermotimos sau din Anaxagora), „zeul nostru" și „viața celor muritori are parte de ceva divin"[26]. „Toți înțelepții sunt de acord", spune Platon, că *nous*-ul este „regele cerului și al pământului"[27]; el este deci mai presus de întregul univers, așa cum Ființa este superioară în rang tuturor celorlalte. Prin urmare, filozoful, care a hotărât să riște o călătorie dincolo de „porțile Zilei și ale Nopții" (Parmenide), dincolo de lumea celor muritoare, „ajunge drag zeilor și, dacă îi e dat aceasta vreunui om, dobândește nemurirea"[28]. Pe scurt, a se angaja în ceea ce Aristotel numea *theoretiké enérgeia* (activitatea contemplativă), care e identică cu activitatea zeului (*he tou theoú enérgeia*), înseamnă a se „nemuri" (*athanatízein*), a se consacra unei activități care ne face nemuritori „atât cât este cu putință ..., făcând totul pentru a trăi în conformitate cu elementul cel mai elevat din noi"[29].

E important de reținut că partea nemuritoare și divină din om nu există decât dacă este actualizată și focalizată asupra divinului din afară; cu alte cuvinte, *obiectul* gândurilor noastre este cel care conferă nemurire gândirii înseși. Acest obiect este în chip invariabil etern-durabilul, ceea ce a fost și este și va fi, și care deci nu poate să fie altfel decât este și nu poate să *nu* fie. Acest obiect etern-durabil sunt înainte de toate „revoluțiile universului", pe care le putem urmări mental, dovedind astfel că suntem aidoma „unei plante ce-și are rădăcinile în cer, nu în pământ", făpturi ale căror „rude" sălășluiesc nu pe pământ, ci în ceruri.[30] În spatele acestei convingeri putem detecta cu ușurință mirarea primordială, ea însăși filozofică. Mirarea îl pune pe omul de știință pe calea „risipirii ignoranței" și tot ea l-a făcut pe Einstein să spună: „Veșnica taină a lumii [adică a universului] este inteligibilitatea sa". Prin urmare, toată „dezvoltarea" ulterioară de teorii pe măsura inteligibilității universului „este într-un anumit sens o continuă fugă de «miracol»".[31] Zeul oamenilor de știință, suntem tentați să spunem, l-a creat pe om după chipul său și l-a așezat în lume dându-i o singură poruncă: Acum încearcă să deslușești singur cum au fost făcute și cum funcționează toate acestea.

În orice caz, pentru greci filozofia era „dobândirea nemuririi“[32], care se realiza în două etape. Prima din ele era activitatea *nous*-ului, care consta în contemplarea etern-durabilului și era în sine *anéu lógou*, silențioasă, după care urma încercarea de a transpune viziunea în cuvinte. Aceasta era numită de Aristotel *alethéuein*, termen ce nu doar că înseamnă să spui lucrurile așa cum sunt cu adevărat, fără să ascunzi nimic, ci se și aplică doar propozițiilor despre lucruri care sunt întotdeauna și în mod necesar, neputând fi altminteri. Omul ca om, spre deosebire de celelalte specii animale, este alcătuit din *nous* și *logos*: „Ființa omului este rânduită potrivit cu *nous* și *logos*“ – *ho ánthropos kai katá lógon kai katá noun tétaktai autoú he ousía.*[33] Dintre acestea două, doar *nous*-ul îl ajută să ia parte la etern-durabil și la divin, în vreme ce *logos*-ul, menit „a spune ceea ce este“, *légein ta eónta* (Herodot), este capacitatea specific și exclusiv umană, care se aplică și la simplul „gând muritor“, la opinii sau *dógmata*, la ceea ce se întâmplă în sfera treburilor omenești și la ceea ce doar „pare“, dar nu *este*.

Logos-ul ca deosebit de *nous* nu este divin, iar transpunerea viziunii filozofului în limbaj – *alethéuein*, în sensul strict al filozofilor – suscita dificultăți considerabile; criteriul discursului filozofic este *homóiosis* (în opoziție cu *dóxa*, opinia), „a făuri o asemănare“ sau a asimila cât mai fidel cu putință în cuvinte viziunea oferită de *nous*, care este ea însăși fără discurs, văzând „direct, fără nici un proces de raționare discursivă“[34]. Criteriul pentru facultatea viziunii nu este „adevărul“, așa cum sugerează verbul *alethéuein*, derivat din homericul *alethés* (adevărat), unde e folosit doar pentru *verba dicendi* în sensul de „spune-mi fără a ascunde (*lanthánai*) înăuntrul tău“, adică „nu mă înșela“ – ca și cum funcția comună a vorbirii, aici conținută în *alpha privativum*, ar fi tocmai aceea de a înșela. Adevărul rămâne criteriul discursului, deși acum, când acesta trebuie să se asimileze și, așa-zicând, să-și ia orientarea de la viziunea proprie *nous*-ului, el își schimbă caracterul. Criteriul pentru viziune este doar calitatea de a fi etern-durabil a obiectului privit; mintea se poate împărtăși din aceasta direct, dar dacă un om „se lasă pradă dorințelor și ambițiilor și se luptă pentru ele, toate gândurile lui sunt muritoare și ... el însuși va deveni cu desăvârșire muritor, de vreme ce și-a cultivat partea muritoare din el“. Pe când „dacă pune suflet“ în contemplarea celor nemuritoare „va fi cu desăvârșire nemuritor, atât cât îi este dat naturii umane să se împărtășească din nemurire“.[35]

Este îndeobște acceptat că filozofia, care începând de la Aristotel a fost domeniul cercetării lucrurilor ce vin după cele fizice și le transcend (*ton*

metá ta physiká), își are obârșia la greci. Și, având obârșie greacă, ea și-a stabilit țelul originar grec, nemurirea, care părea până și sub aspect lingvistic țelul cel mai firesc pentru oameni, fiindcă ei se concepeau drept *muritori*, *thnetói* sau *brotói*, și, potrivit lui Aristotel, considerau moartea „răul cel mai mare“, având-u-i în schimb pe zeii nemuritori drept neamuri sau, cum am spune noi, rude de sânge, cu care „și-au primit suflarea de la aceeași mamă“. Filozofia nu a făcut nimic pentru a schimba acest țel firesc; a propus doar o altă cale de a-l atinge. Pe scurt, acest țel a dispărut odată cu declinul și căderea poporului grec, iar din filozofie a dispărut cu totul odată cu venirea creștinismului, care aducea „vestea cea bună“, spunându-le oamenilor că nu sunt muritori, ci, contrar credințelor lor păgâne dinainte, lumea este sortită pieirii, în timp ce ei vor fi înviați cu trupul după moarte. Ultima rămășiță a năzuinței grecești spre eternitate poate fi văzută în acel *nunc stans*, „acum-ul neclintit“, al contemplației misticilor medievali. Formula e frapantă și vom vedea mai târziu că ea corespunde într-adevăr unei experiențe foarte caracteristice a eului gânditor.

Totuși, în vreme ce puternicul imbold către filozofare a dispărut, temele metafizicii au rămas aceleași și au continuat de-a lungul veacurilor să traseze deosebirea dintre lucrurile despre care merită și cele despre care nu merită gândit. Ceea ce pentru Platon era de la sine înțeles – anume că cunoașterea pură „are de-a face cu ceea ce este mereu la fel în chip neamestecat, se raportează la alte realități ori la unele ce sunt îndeaproape înrudite cu acelea“[36] – a rămas, cu multiple variații, ipoteza de bază a filozofiei până în ultimele etape ale epocii moderne. Din ea erau excluse prin definiție toate chestiunile privitoare la treburile omenești, pentru că acestea erau contingente, adică puteau fi oricând diferite de cum erau de fapt. Astfel că până și atunci când Hegel, sub influența Revoluției Franceze – în timpul căreia, potrivit lui, fuseseră puse-n act principii eterne precum libertatea și dreptatea –, a luat istoria însăși drept obiect de cercetare a putut-o face numai conform ipotezei că nu doar revoluțiile din ceruri și purele produse ale gândirii, precum numerele și altele asemenea lor, ascultau de legile de fier ale necesității, ci și treburile omenești de pe pământ se desfășurau potrivit unor asemenea legi, care constituiau întruparea Spiritului Absolut. Începând de atunci, ținta filozofării nu a mai fost nemurirea, ci necesitatea: „Contemplarea filozofică nu are altă intenție decât să elimine accidentalul“[37].

Temele metafizice, inițial divine – etern-durabilul și necesarul –, au supraviețuit nevoii de a dobândi nemurirea prin strădania minții de „a se

poziționa“ și a rămâne în prezența divinului, strădanie devenită oțioasă atunci când, odată cu ivirea creștinismului, credința a înlocuit gândirea în rolul de aducătoare a nemuririi. Pe de altă parte, într-o manieră diferită, a persistat și evaluarea posturii de spectator drept modul de viață esențialmente filozofic și, în general, cel mai bun mod de viață cu putință.

În vremurile precreștine acea idee era încă vie în școlile filozofice ale Antichității târzii, când viața în lume nu mai era considerată o binecuvântare, iar implicarea în treburile omenești nu mai era văzută ca distragere de la o activitate mai divină, ci mai degrabă ca fiind în sine primejdioasă și lipsită de bucurii. A refuza implicarea politică însemna a ocupa o poziție în afara vălmășagului, suferințelor și vicisitudinilor inerente treburilor omenești. Spectatorii romani nu mai erau așezați pe rândurile de sus ale unui teatru de unde să poată privi, asemeni zeilor, la jocul lumii; locul lor era acum țărmul sau limanul sigur de unde se puteau uita, fără a fi în primejdie, la agitația sălbatică și imprevizibilă a mării bântuite de furtună. Iată în ce cuvinte lăuda Lucrețiu avantajele posturii de simplu spectator: „E dulce de pe mal să vezi pe altul / cum se trudește când noianul mării / e răscolit de vânturi. Nu fiindcă / te-ar desfăta pe tine chinul altuia, ci pentru că-i plăcut să vezi cu ochii / de câte rele ești scutit tu însuți“.[38] Aici, firește, este cu totul pierdută relevanța filozofică a posturii de spectator – pierdere de care au avut parte atâtea alte idei grecești când au încăput pe mâinile romanilor. Au fost pierdute nu doar privilegiul spectatorului de a judeca, pe care l-am întâlnit menționat la Kant, și contrastul fundamental dintre a gândi și a acționa, ci deopotrivă ideea, și mai fundamentală, că tot ce apare se află acolo pentru a fi văzut, că însuși conceptul de apariție reclamă un spectator și că deci a privi și a contempla sunt activități de cel mai înalt rang.

A rămas în seama lui Voltaire să tragă concluziile din spusele lui Lucrețiu. După părerea sa, dorința de a privi nu-i decât o vană curiozitate: ea îi atrage pe oameni către spectacolul unei corăbii pe cale să naufragieze; sau îi împinge să se cațere în copaci pentru a privi masacrele unei bătălii ori să asiste la execuții publice. Această pasiune, spunea Voltaire, omul o are în comun cu maimuțele și câinii. Cu alte cuvinte, dacă Lucrețiu are dreptate și doar simțul securității e cel care naște în om pasiunea pentru spectacole, atunci dorința de a privi ca atare e de pus doar pe seama unei imature pulsiuni iraționale ce ne poate chiar primejdui existența. Filozoful, pentru care vorbește Lucrețiu, nu va avea nevoie să vadă un naufragiu ca să fie pus în gardă și să nu se aventureze pe o mare în furtună.

Din păcate, în tradiția noastră, benefica și „nobila“ distanță dintre spectator și obiectul privit ni s-a transmis tocmai sub această formă destul de superficială – dacă lăsăm deoparte statutul înalt acordat contemplației în filozofia medievală, cu toate conotațiile ei atât de variate. Și e curios cât de frecvent apare Lucrețiu drept sursă explicită ori implicită. Iată, de pildă, ce scrie Herder despre Revoluția Franceză: „Noi putem privi Revoluția Franceză de pe un liman ferit de primejdii, ca și cum ne-am uita la un naufragiu ce are loc în largul mării deschise, străine, dacă nu cumva nenorocul ne-ar arunca acolo împotriva voinței noastre“. Iar Goethe, întrebat după Bătălia de la Jena cum s-a simțit în timpul ei, a răspuns folosind aceeași imagine: „Nu mă pot plânge. Eram ca un om care privește de pe o stâncă înaltă marea furioasă de jos și care, deși incapabil să-i ajute pe naufragiați, este la adăpost de valurile năprasnice, iar potrivit unui autor din Antichitate acesta ar trebui să fie un sentiment destul de liniștitor“[39].

În epoca modernă, cu cât venim mai aproape de prezent, cu atât mai puțin rămâne – nu în manuale, ci în experiența vie – din ipotezele prefilozofice care au fost de fapt moașele „redutabilei“ științe (McKeon) numite metafizică.

15 Răspunsul lui Platon și ecourile lui

În filozofia greacă, la întrebarea „De ce gândim?“ există, totuși, un răspuns ce nu are nimic de-a face cu aceste ipoteze prefilozofice care au devenit atât de importante pentru istoria metafizicii și care, probabil, și-au pierdut de multă vreme relevanța. Am în vedere spusa lui Platon pe care am citat-o deja, anume că originea filozofiei se află în Mirare, iar după părerea mea acest răspuns nu și-a pierdut deloc din plauzibilitate. Pentru că mirarea respectivă nu are nici o legătură cu năzuința spre nemurire; nici chiar în faimoasa interpretare aristotelică a mirării ca *aporéin* (a fi nedumerit din pricina ignoranței, care poate fi risipită prin cunoaștere) nu e pomenită deloc *athanatízein*, activitatea dătătoare de nemurire, pe care o știm din *Etica nicomahică*[40] și care este, într-adevăr, integral platoniciană. Remarca lui Platon despre mirare survine destul de abrupt în cursul unei discuții despre relativitatea percepțiilor senzoriale (și, din câte-mi dau seama, nu este

repetată în nici un alt loc din opera sa). Vorbind despre ceva ce este „în afara ordinii", pasajul în cauză este el însuși întru câtva în afara ordinii, cum deseori se întâmplă la Platon, unde cele mai elocvente propoziții pot fi ușor izolate și refolosite în afara contextului, mai ales atunci când autorul, după ce se implică în aporii logice și de altă natură tipice veacului său, aporii despre care s-ar putea spune pe drept cuvânt că-și trădează vârsta, curmă brusc discuția despre ele. În locul despre care vorbim, Theaitetos spune că „se minunează" – în sensul curent al cuvântului –, la care Socrate îi face un compliment, spunându-i că acesta este adevăratul însemn al filozofului, după care nu mai revine niciodată la chestiunea în discuție. Scurtul pasaj sună astfel: „Într-adevăr, ceea ce simți e propriu întru totul unui filozof – mirarea (*thaumázein*). Căci nu există alt început (*arché*) pentru filozofie decât aceasta și se pare că cel care a afirmat [e vorba de Hesiod] că Iris [Curcubeul, mesager al zeilor] e copilul lui Thaumas [Mirarea] nu a făcut genealogii rele"[41]. La prima vedere, pasajul pare a spune doar că filozofia așa cum o înțelegea școala ioniană descinde din astronomie, din mirarea stârnită de miracolele din cer. Așa cum curcubeul, legând cerul de pământ, aduce mesajul ceresc oamenilor, la fel gândirea sau filozofia, care răspunde prin mirare copilului Mirării, leagă pământul de cer.

Examinate mai îndeaproape, aceste câteva cuvinte sugerează mult mai mult. Cuvântul „Iris", curcubeu, apare și în *Cratylos*[42], unde Platon îl derivă „din verbul *a spune* (*eipéin*), pentru că era un mesager", iar cuvântul pentru mirare (*thaumázein*), pe care aici îl dezbracă de sensul curent în care-l folosise Theaitetos, dându-i genealogia, apare cu regularitate la Homer și derivă el însuși dintr-unul din numeroasele verbe grecești pentru a privi în sensul de a contempla: *theásthai* – aceeași rădăcină pe care am întâlnit-o mai devreme la Pitagora în *theatái*, spectatori. La Homer, această contemplare pătrunsă de mirare este de obicei rezervată unor oameni cărora li se arată un zeu; cuvântul e folosit și ca adjectiv aplicabil oamenilor în sensul „O, admirabile!", adică demn de mirarea admirativă rezervată de obicei zeilor, un om asemenea zeilor. În plus, zeii care li se arătau oamenilor aveau următoarea particularitate: apăreau cu chipuri familiare de oameni și nu erau recunoscuți drept divinități decât de cei pe care-i abordau. Mirarea venită ca reacție nu este, așadar, ceva ce oamenii își pot provoca singuri; ea este un *páthos*, ceva suportat, nu ceva obținut prin acțiune; la Homer, cel ce acționează este zeul, a cărui apariție omul trebuie s-o îndure, neputând să i se sustragă.

Cu alte cuvinte, declanșatorul mirării în oameni este ceva familiar, și totuși în mod normal invizibil, ceva ce, totodată, oamenii sunt siliți să *admire*. Genul de mirare care constituie punctul de plecare al gândirii nu este nedumerirea, surpriza sau perplexitatea; ci o mirare *admirativă*. Ceea ce ne stârnește minunarea este confirmat și afirmat de admirația care izbucnește în vorbire, acest dar al lui Iris, curcubeul, mesagerul celor de sus. Vorbirea îmbracă apoi forma de elogiu, de glorificare nu a vreunei apariții deosebit de uimitoare, nici a totalității lucrurilor din lume, ci a armonioasei ordini din spatele lor, care este ea însăși invizibilă, dar pe care totuși lumea aparițiilor ne face s-o întrezărim. „Căci cele vizibile sunt – în cuvintele lui Anaxagoras – punctul de plecare al cunoașterii celor invizibile" (*ópsis gar ton adélon ta phainómena*).[43] Filozofia debutează cu o conștientizare a acestei invizibile ordini armonioase a *kosmos*-ului, care este manifestă în mijlocul vizibilelor familiare ca și cum acestea ar fi transparente. Filozoful se minunează în fața „armoniei invizibile", care, potrivit spusei lui Heraclit, este „mai puternică decât cea vizibilă" (*harmonie aphanés phanerés kréitton*).[44] Un alt cuvânt timpuriu pentru invizibilul din mijlocul fenomenelor este *phýsis*, natura, care pentru greci însemna totalitatea lucrurilor ce n-au fost create de om, nici de un făurar divin, ci au luat ființă de la sine; iar despre această *phýsis* Heraclit spunea că „îi place să rămână ascunsă"[45], și anume în spatele fenomenelor.

Am apelat la Heraclit pentru explicație, deoarece Platon însuși nu specifică spre ce se îndreaptă mirarea sa admirativă. Platon nu spune nici în ce fel această minunare inițială se transformă în dialogul gândirii. La Heraclit, semnificația *logos*-ului este cel puțin sugerată în următorul context: Apolo, spune el, „stăpânul oracolului delfic" – și, putem adăuga noi, zeul poeților –, „nici nu vorbește, nici nu tăinuiește nimic, ci exprimă numai prin semne" (*oúte légei oúte krýptei allá semáinei*")[46], adică arată spre ceva în mod ambiguu, spre a fi înțeles doar de cei ce posedă o înțelegere a simplelor aluzii (zeul *winkt**, cum traduce Heidegger). Și mai provocator sugestiv este un alt fragment: „Ochii și urechile sunt răi martori pentru oamenii care au suflete barbare"[47], adică pentru cei ce nu au *logos*, care pentru greci nu însemna doar vorbire, ci și darul argumentării raționale, care îi deosebea pe ei de barbari. Pe scurt, mirarea a dus la gândirea în cuvinte; experiența

* În germană, „a face semn" (cu mâna, cu capul sau cu ochiul) – *n. tr.*

mirării în fața invizibilului ce se manifestă în fenomene este apropriată de vorbire, aceasta fiind în același timp îndeajuns de puternică pentru a risipi erorile și iluziile la care sunt expuse organele noastre pentru ceea ce e vizibil – ochii și urechile – dacă nu le vine în ajutor gândirea.

Din cele spuse trebuie să fie evident că mirarea care-l cuprinde pe filozof nu privește niciodată vreun lucru particular, ci este întotdeauna suscitată de întreg, care, în contrast cu totalitatea entităților, nu e niciodată manifest. Armonia lui Heraclit rezultă din consonanța contrariilor – efect ce nu poate fi niciodată proprietatea vreunui sunet particular. Această armonie este, într-un fel, separată (*kechorisménon*) de sunetele ce o produc, întocmai cum *sophón*, „care poate fi botezat sau nu cu numele lui Zeus“[48], este „despărțit de toate celelalte lucruri“[49]. În limbajul parabolei pitagoreice, ea este frumusețea jocului lumii, semnificația totalității particularelor acționând laolaltă. Ca atare, ea se dezvăluie doar unui privitor în mintea căruia cazurile și secvențele particulare sunt în chip invizibil unite.

Începând de la Parmenide, cuvântul-cheie pentru acest întreg invizibil și imperceptibil, care se manifestă în tot ce apare, este *Ființă* – cuvântul în aparență cel mai vid și mai general, cu cea mai săracă semnificație din vocabularul nostru. Ce i se întâmplă unui om care brusc se pomenește a fi devenit conștient de prezența ubicuă a Ființei în lumea aparițiilor a fost descris cu multă precizie la mii de ani după prima ei descoperire în filozofia greacă. Pasajul cu pricina e relativ modern și, drept urmare, în el se insistă asupra emoțiilor personale, subiective, mai mult decât ar fi făcut-o indiferent care text grecesc, și poate tocmai de aceea e mai convingător pentru niște urechi educate psihologic. Coleridge scrie:

> Ți-ai înălțat vreodată mintea la contemplarea existenței în și prin ea însăși, ca simplu fapt de a exista? Ți-ai spus oare vreodată, căzut pe gânduri, „Este!“ neluând aminte, în acel moment, dacă ai în fața ta un om, sau o floare, sau un fir de nisip – pe scurt, fără referire la cutare sau cutare mod sau formă particulare de existență? Dacă ai ajuns cu adevărat în acest punct, vei fi simțit prezența unui mister care îți va fi țintuit negreșit spiritul în spaimă și uimire. Înseși cuvintele „Nu există nimic“ sau „A fost o vreme când nu exista nimic“ sunt autocontradictorii. Există în noi ceva care respinge o astfel de propoziție printr-o lumină intensă și instantanee, ca și cum ar aduce împotriva ei o mărturie pe temeiul propriei sale eternități.
>
> A nu fi este, deci, imposibil; iar a fi este de neînțeles. Dacă ai ajuns stăpân pe această intuiție a existenței absolute, vei fi învățat deopotrivă că asta, și nu altceva a frapat în epocile de mai demult spiritele mai nobile, pe cei mai aleși dintre oameni,

umplându-i de un fel de spaimă sacră. Asta i-a făcut să simtă pentru prima dată înăuntrul lor ceva incomparabil mai măreț decât propria lor fire individuală.[50]

Mirarea platoniciană, acest prim imbold dat reflecției filozofice, a fost redescoperită în zilele noastre atunci când Heidegger, în 1929, încheia o prelegere intitulată „Ce este metafizica?“ cu cuvintele, citate deja, „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?“ și numea aceasta „întrebarea fundamentală a metafizicii“[51].

Această întrebare, care exprimă șocul filozofului în termeni moderni, fusese formulată și înaintea lui. O întâlnim în *Principes de la nature et de la grâce* ale lui Leibniz: „*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*“. Căci, dat fiind că „*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*“[52], existența acestui ceva trebuie neapărat să aibă o cauză suficientă, iar această cauză, la rândul ei, trebuie să fi fost produsă de altceva. Urcând pe firul acestui gând, ajungem finalmente la *causa sui*, la ceva ce-și este propria cauză, astfel încât răspunsul lui Leibniz conduce la cauza ultimă, numită „Dumnezeu“, răspuns pe care-l găsim deja în „mișcătorul nemișcat“ al lui Aristotel – dumnezeul filozofilor. Kant a fost, firește, cel ce i-a dat acelui dumnezeu lovitura de grație, iar în cuvintele scrise de el pe această temă putem recunoaște limpede ceea ce la Platon a fost spus doar aluziv: necauzatul și „necesitatea necondiționată“ de care gândirea noastră după schema cauză–efect „are indispensabil nevoie, ca de ultimul suport al tuturor lucrurilor, este adevărata prăpastie a gândirii umane... Nu putem îndepărta ideea, dar nu putem nici s-o suportăm, ca o ființă, pe care noi ne-o reprezentăm ca pe cea mai înaltă dintre toate ființele posibile, să-și spună oarecum sieși: eu sunt din eternitate în eternitate, în afară de mine nu există nimic decât ceea ce există numai prin voința mea; *dar de unde sunt eu oare?* Aici totul se scufundă sub noi, și cea mai mare perfecțiune, ca și cea mai mică, plutește fără suport numai înaintea rațiunii speculative, pe care n-o costă nimic, lăsându-le pe amândouă să dispară în întregime“[53]. Ceea ce ne izbește aici ca element specific modern este că în reformularea vechii teze parmenidiene că neantul este cu neputință de conceput, cu neputință de gândit, accentul s-a mutat, așa-zicând, de la neființă la Ființă: Kant nu spune nicăieri că abisul neființei, întrucât este de neconceput, *nu există*, și cu toate că a putut spune că antinomiile rațiunii, trezindu-l din somnul dogmatic, l-au făcut să gândească, nu spune nicăieri că experiența acestui

abis – cealaltă latură a mirării platoniciene – e cea care a avut asupra lui acest efect.

Schelling a citat în mod emfatic cuvintele lui Kant și probabil că tocmai din ele, iar nu din remarca mai spontană a lui Leibniz a derivat propria sa insistență repetată asupra acestei „întrebări ultime“ a oricărei gândiri – „De ce, în genere, există ceva mai degrabă decât nimic?“[54]. El spunea despre această întrebare că este „cea mai exasperantă“[55]. Această referire la pura deznădejde generată de gândirea însăși apare în scrieri târzii ale lui Schelling și este extrem de semnificativă, pentru că același gând îl bântuise și mai devreme, în tinerețe, când încă mai credea că pentru alungarea neantului nu era nevoie de altceva decât de „afirmarea absolută“, pe care o numea „esența sufletului nostru“. În virtutea ei „recunoaștem că neființa este pe veci imposibilă“, întrucât nu este nici cognoscibilă, nici inteligibilă. Iar pentru tânărul Schelling, această întrebare ultimă – De ce nu neantul, de ce în genere există ceva? – pusă de intelectul cuprins de amețeală pe buza abisului – este pentru totdeauna suprimată de intuiția că „*Ființa* este necesară, adică [făcută așa] prin afirmarea absolută a Ființei în cunoaștere“[56].

Toate acestea ar sugera o simplă revenire la poziția lui Parmenide, dacă Schelling n-ar fi simțit că doar „*postularea* în chip absolut a ideii de Dumnezeu“ putea garanta această afirmație, care este, potrivit lui, „negația absolută a neființei“: este „la fel de cert că rațiunea neagă în chip definitiv neființa și că neființa nu este nimic, pe cât e de cert că rațiunea afirmă Totul și că Dumnezeu este etern“. Așadar, singurul „răspuns pe deplin valabil la întrebarea *De ce neființa nu există, de ce în genere există ceva?* nu este ceva-ul, ci Totul sau Dumnezeu“[57]. Rațiunea, neasistată de ideea de Dumnezeu, ci conform „simplei sale naturi“, poate „postula o Ființă care este pentru totdeauna“, dar mai apoi, confruntată cu acest gând a cărui postulare stă în firea ei, rațiunea rămâne așa-zicând „înmărmurită (*quasi atonita*), paralizată, incapabilă să se miște“[58]. Nici un mesager de felul lui Iris, aducător al darului vorbirii, iar odată cu acesta și al argumentației raționale și al unui răspuns rezonabil, nu însoțește șocul filozofic; iar afirmarea Ființei, care în mod vădit corespunde elementului admirație din mirarea platoniciană, are nevoie de credința într-un Dumnezeu-Creator pentru a salva rațiunea umană de postura de privitor mut și năuc la abisul neantului.

Ce se întâmplă cu „întrebarea ultimă“ a gândirii odată ce această credință e repudiată cu hotărâre și rațiunea umană e lăsată complet singură

cu propriile-i resurse, putem vedea în *Greața* lui Sartre, de departe cea mai importantă scriere filozofică a acestuia. Acolo eroul romanului, în timp ce se uită la rădăcina unui castan, este dintr-odată copleșit de „ce anume vrea să spună «a exista»...; de obicei, existența se ascunde. Existența se află aici, în jurul nostru, în noi, ea suntem *noi*, nu poți pronunța două cuvinte fără să vorbești de ea și, în cele din urmă, nu poți s-o atingi". Apoi însă, „existența se dezvăluise brusc. Își pierduse alura inofensivă de categorie abstractă: era însuși aluatul lucrurilor. ... Sau mai curând rădăcina, porțile grădinii, banca, iarba rară a peluzei, totul dispăruse: diversitatea lucrurilor, individualitatea lor era doar o aparență, un lustru". Reacția eroului lui Sartre nu este de admirație, nici măcar de mirare, ci de greață față de opacitatea existenței ca atare, de nuda prezență a datului factual, pe care într-adevăr nici o gândire n-a izbutit s-o atingă vreodată, cu atât mai puțin s-o lămurească și s-o facă transparentă. „Nici nu te puteai întreba de unde ieșea asta, totul, nici cum de se făcea că exista o lume mai curând decât nimic." Acum, când toate minunățiile fuseseră eliminate, rămânea scandalul Ființei – acela că neantul e lipsit de sens. „Nu existase nimic *înainte de ea*. Nimic... Tocmai asta mă irita, bineînțeles că nu era *nici un motiv* ca această larvă scurgătoare să existe. *Dar nu era posibil* ca ea să nu existe. Era imposibil de gândit: pentru a-ți imagina neantul, trebuia să te găsești deja acolo, în mijlocul lumii, viu, cu ochii deschiși. ... Îmi dădeam enervat seama că nu puteam înțelege nicidecum. Nicidecum. Cu toate acestea era acolo, în așteptare, semănând cu o privire." Această prezență factuală complet lipsită de sens îl face pe erou să strige: „«Ce porcărie, ce porcărie!»..., dar ea nu se lăsa, și mai erau atâtea altele, tone și tone de existență, la nesfârșit".[59]

În această mutare progresivă de la Ființă la neant, pricinuită nu de pierderea mirării sau a perplexității, ci de pierderea admirației și a dorinței de afimare în gândire, ar fi foarte tentant să vedem sfârșitul filozofiei, cel puțin al aceleia al cărei început a fost statornicit de Platon. Desigur, cotitura de la admirație la negație e destul de ușor de înțeles, nu pentru că ar fi fost prilejuită de niște evenimente sau gânduri palpabile, ci pentru că, după cum observase deja Kant, rațiunea speculativă însăși „nu simte nici o pierdere" și nici un câștig adresându-se unei laturi a chestiunii sau alteia. Așa se face că ideea potrivit căreia a gândi înseamnă a spune „da" și a confirma factualitatea purei existențe se întâlnește și ea, în numeroase variante, de-a lungul istoriei filozofiei din epoca modernă. O întâlnim, în particular,

în „consimțirea“ spinoziană la procesul în care tot ce este se clatină și în care veșnic „peștele cel mare“ îl înghite pe cel mic. Apare și în scrieri precritice de-ale lui Kant, unde el îi spune metafizicianului să-și pună mai întâi întrebarea „dacă e posibil să nu existe nimic“, care apoi trebuie să-l ducă la concluzia că „dacă nu ar fi dată nici o existență, atunci n-ar exista nimic care să fie gândit“, gând care, la rândul său, duce la un „concept de ființă absolut necesară“[60] – concluzie pe care Kant cu greu ar mai fi recunoscut-o în perioada sa critică. Mai interesantă este o remarcă făcută de el puțin mai înainte despre viața în „cea mai bună lume posibilă“, unde repetă vechiul gând consolator „că cel mai bun este întregul și că totul e bun de dragul întregului“, dar personal nu pare a fi întru totul convins de acest vechi *topos* al metafizicii, pentru că dintr-odată exclamă: *„Ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!“* – „Strig către orice făptură...: Să trăim, căci suntem!“[61].

Această afirmare, sau mai curând nevoia de a împăca gândul cu realitatea, este unul din laitmotivele operei lui Hegel. Ea anunță *amor fati* al lui Nietzsche și ideea sa de „eternă reîntoarcere“ – „această supremă formulă a Acceptării, cea mai înaltă care poate fi atinsă vreodată“[62], tocmai pentru că este totodată „cea mai mare greutate“.

> Ce-ar fi dacă... un demon... ți-ar spune: „Viața asta, așa cum... o trăiești astăzi, va trebui s-o mai trăiești... de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gând și suspin ... trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeași înșiruire ... Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu – și tu cu ea, praf al prafului!“ Nu te-ai arunca la pământ ... blestemându-l pe demonul care ar vorbi așa? Sau ai trăit odată o clipă nemaiîntâlnită și i-ai răspunde: „Ești un Dumnezeu și niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc“... Cât ar trebui să te iubești pe tine însuți și viața pentru *a nu mai cere nimic* decât această ultimă și eternă confirmare și pecetluire.[63]

Interesul acestor pasaje constă în aceea că ideea nietzscheană a eternei reîntoarceri nu este o „idee“ în sensul kantian de regulator al speculațiilor noastre, după cum, firește, nu este nici o „teorie“, o recădere, așa-zicând, în vechiul concept de timp cu mișcarea lui ciclică. Ci este un simplu gând sau, mai degrabă, un gând-experiment a cărui pregnanță rezidă în legătura strânsă pe care o evidențiază între gândul Ființei și cel de neant. Aici nevoia de confirmare nu se naște din admirația greacă pentru armonia și frumusețea invizibile care leagă între ele ființele particulare în diversitatea lor infinită,

ci din simplul fapt că nimeni nu poate să gândească Ființa fără a gândi în același timp neantul ori să gândească Sensul fără a gândi în același timp zădărnicia, deșertăciunea, lipsa de sens.

Ieșirea din această perplexitate pare s-o indice vechiul argument că fără o confirmare originară a Ființei nu ar exista nimic care să fie gândit și nimeni care să gândească; altfel spus, însăși activitatea de gândire a indiferent cărui gând presupune deja existența. Dar astfel de soluții doar logice sunt întotdeauna factice; nimeni care aderă ferm la ideea că „nu există adevăr" nu se va lăsa vreodată convins învederându-i-se că această propoziție se autoinfirmă. O soluție existențială, metalogică la perplexitatea despre care vorbim se întâlnește la Heidegger, care, după cum am văzut, exprima ceva de felul vechii mirări platoniciene prin reiterarea întrebării „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?". Potrivit lui Heidegger, *denken* și *danken* sunt în esență același lucru; cele două cuvinte derivă ele însele etimologic din aceeași rădăcină. Acest răspuns este, evident, mai aproape de mirarea admirativă a lui Platon decât oricare din celelalte răspunsuri discutate. Dificultatea de care se lovește el nu ține nici de derivarea etimologică, nici de lipsa unei demonstrații argumentative; ci este aceeași cu dificultatea prezentă la Platon, de care acesta părea a fi perfect conștient și pe care a și discutat-o în dialogul *Parmenide*.

Mirarea admirativă văzută ca punct de plecare al filozofiei nu lasă loc existenței factuale a dizarmoniei, a urâțeniei și finalmente a răului. Nici un dialog platonician nu abordează problema răului și doar în *Parmenide* se vădește o preocupare pentru consecințele pe care existența incontestabilă a unor lucruri hidoase și a unor fapte urâte le are inevitabil pentru teoria ideilor. Dacă tot ceea ce apare participă la o idee vizibilă doar cu ochiul minții și-și dobândește de la această Formă doza de realitate pe care o posedă în Peștera treburilor omenești, adică în lumea obișnuitei percepții senzoriale, atunci nu doar lucrurile admirabile, ci în general tot ceea ce apare își datorează însuși faptul de a apărea unei atare entități suprasenzoriale, care-i explică prezența în această lume. Dar atunci, întreabă Parmenide, cum rămâne cu „lucrurile cât se poate de nedemne și netrebnice", „bunăoară firul de păr, noroiul și gunoiul", care n-au stârnit niciodată admirația nimănui? Platon, vorbind prin gura personajului Socrate, nu folosește obișnuita justificare de mai târziu a răului și urâțeniei ca fiind părți necesare ale între-

gului, ce par rele și urâte doar din perspectiva mărginită a oamenilor. În loc de asta, el răspunde că ar fi de-a dreptul absurd să se atribuie idei unor astfel de lucruri – „...în aceste cazuri lucrurile sunt pur și simplu ceea ce vedem că sunt" – și sugerează că e mai bine ca în acest punct să facem cale-ntoarsă, de teamă ca nu cumva să cădem „într-o prăpastie de vorbe goale". (Parmenide însă, care la data dialogului este bătrân, observă: „Aceasta, Socrate, fiindcă ești încă tânăr și n-ai căzut de tot sub puterea filozofiei, care filozofie, după socotința mea, odată și odată va pune stăpânire pe tine, făcându-te să nu mai privești ca nevrednice nimic din acestea toate; deocamdată însă, vârsta spunându-și cuvântul, mai iei în seamă părerea oamenilor"[64]. Dificultatea, însă, nu este rezolvată și Platon nu mai reia niciodată problema.) Aici nu ne interesează teoria ideilor, ori ne interesează doar în măsura în care s-ar putea demonstra că Platon a ajuns la ea datorită lucrurilor frumoase și că ea nu i-ar fi venit niciodată în minte dacă ar fi fost înconjurat doar de „lucruri nedemne și netrebnice".

Există, firește, o diferență fundamentală între iscodirea de către Platon și Parmenide a lucrurilor divine și încercările aparent mai umile ale lui Solon și Socrate de a defini „etaloanele invizibile" care determină și leagă între ele treburile omenești, iar relevanța acestei diferențe pentru istoria filozofiei, ca deosebită de istoria gândirii, este foarte mare. Ceea ce contează în contextul de față este că în ambele cazuri gândirea se preocupă de lucruri invizibile către care trimit, totuși, aparițiile (cerul înstelat de deasupra noastră sau faptele și destinele oamenilor), invizibile ce sunt prezente în lumea vizibilă în același mod în care erau și zeii homerici, care puteau fi văzuți doar de către oamenii pe care-i abordau.

16 Răspunsul roman

Încercând să degajez și să examinez una din sursele de bază ale gândirii non-cognitive, am pus accentul pe elementele de admirație, confirmare și afirmare, pe care le întâlnim atât de pregnant în gândirea filozofică și pre-filozofică greacă și le putem urmări de-a lungul secolelor, nu în chip de influență, ci de experiență trăită și des repetată. Nu sunt deloc sigură că

ceea ce am descris este în răspăr cu experiențele de gândire actuale, dar sunt cât se poate de sigură că nu se potrivește cu actuala opinie în materie.

Opinia curentă despre filozofie a fost configurată de romani, deveniți moștenitori ai Greciei, și ea poartă amprenta nu a experienței originare romane, care a fost exclusiv politică (și pe care o întâlnim în cea mai pură formă a ei la Virgiliu), ci a ultimului secol al republicii romane, când *res publica*, lucrul public, era deja pe cale de a se pierde, până când, în cele din urmă, după tentativa de restaurare a lui Augustus, a devenit proprietatea privată a familiei imperiale. Filozofia, la fel ca artele și literele, ca poezia și istoriografia, fusese tot timpul importată din Grecia; la Roma, cât timp lucrul public rămăsese încă intact, cultura fusese privită cu oarecare suspiciune, fiind însă în același timp tolerată și chiar admirată ca un nobil divertisment pentru păturile educate și ca un mijloc de înfrumusețare a Cetății Eterne. Abia în secolele de declin și prăbușire, întâi a republicii, iar mai apoi a imperiului, aceste ocupații au devenit „serioase", iar filozofia, la rândul său, în ciuda împrumuturilor grecești, a dobândit rangul de „știință", *animi medicina* a lui Cicero – opúsul a ceea ce fusese în Grecia.[65] Utilitatea ei consta în a-i învăța pe oameni să-și tămăduiască deznădejdile evadând din lume prin gândire. Faimosul ei comandament – care sună de parcă ar fi fost formulat anume în contradicție cu platoniciana mirare admirativă – a devenit *nil admirari*: nu te lăsa surprins de nimic, nu admira nimic.[66]

Prin romani ni s-a transmis însă nu doar imaginea populară a filozofului, ca înțelept pe care nimic nu-l poate tulbura; bine cunoscuta remarcă a lui Hegel despre relația dintre filozofie și realitate („bufnița Minervei nu-și începe zborul decât la căderea serii"[67]) poartă mai degrabă pecetea experienței romane decât a celei grecești. Pentru Hegel, bufnița Minervei întruchipa ivirea lui Platon și Aristotel, așa-zicând, din dezastrele Războiului Peloponesiac. Dar nu filozofia, ci filozofia *politică* a lui Platon și Aristotel a răsărit din declinul polisului, „o formă de viață îmbătrânită". Iar cât privește această filozofie politică, există dovezi considerabile în favoarea adevărului remarcii splendid de impertinente a lui Pascal din *Pensées*:

> Lumea nu și-i închipuie de obicei pe Platon și pe Aristotel decât în robe lungi și ca pe niște personaje totdeauna grave și serioase. Când colo, ei erau niște oameni de treabă, care râdeau ca și ceilalți cu prietenii lor. Iar când au făcut *Legile* și *Politicile*, le-au făcut distrându-se și desfătându-se. Era partea cea mai puțin filozofică

și cea mai puțin serioasă din viața lor... Dacă au scris despre politică au făcut-o ca pentru a pune ordine într-un azil de nebuni; și dacă s-au prefăcut a vorbi despre ea ca despre ceva măreț este pentru că știau că nebunii cărora li se adresau se credeau regi și împărați. Le acceptau principiile pentru a le tempera sminteala și a reduce cât mai mult cu putință efectele nefaste ale acesteia.[68]

În orice caz, profunda influență romană chiar și asupra unui filozof atât de metafizic ca Hegel este cât se poate de vădită în prima lui carte publicată[69], în care discută despre relația dintre filozofie și realitate. „Nevoia de filozofie se ivește când din viața oamenilor a dispărut puterea unificatoare, când contrariile și-au pierdut tensiunea vie a relației dintre ele și interdependența, devenind autonome. Din dezbinare, din starea de destrămare se naște gândirea", adică din nevoia de reconciliere („*Entzweiung ist der Quell* des Bedürfnisses der Philosophie"). Ceea ce e roman în concepția hegeliană despre filozofie este ideea că gândirea nu izvorăște dintr-o nevoie a rațiunii, ci are o rădăcină existențială în nefericire. Hegel, cu remarcabilul său simț istoric, a recunoscut cu toată limpezimea caracterul tipic roman al acestei idei în caracterizarea pe care a făcut-o „lumii romane" în prelegerile ținute în ultimul deceniu al vieții și publicate sub titlul *Filozofia istoriei*. „Stoicismul, epicureismul și scepticismul – scrie el acolo – cu toate că-și ... sunt opuse, se reduceau la același lucru, la indiferența spiritului față de datele realității."[70] Lucrul de care, pare-se, nu-și dădea seama este măsura în care el însuși generalizase experiența romană: „Istoria universală nu este tărâmul fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini goale ale sale, pentru că sunt perioade de armonie"[71]. Gândirea se naște, așadar, din dezintegrarea realității și din dezbinarea, rezultată de aici, dintre om și lume, din care răsare nevoia de altă lume, mai armonioasă și mai plină de sens.

Aceste cuvinte sună foarte plauzibil. Într-adevăr, adesea primul impuls spre gândire trebuie să fi coincis cu pornirea de a evada dintr-o lume devenită de nesuportat. E puțin probabil ca această pornire spre evadare să fie mai puțin veche decât mirarea admirativă. Totuși, în zadar vom căuta exprimarea ei în limbaj conceptual înaintea lungilor secole de declin care au început în vremea când Lucrețiu și Cicero au transformat filozofia greacă în ceva esențialmente roman – ceea ce însemna, printre altele, în ceva esențialmente practic.[72] Iar după acești precursori, care abia presimțeau dezastrul – în cuvintele lui Lucrețiu, „toate pier cu-ncetul / și, istovite de vechime, toate / se-ndreaptă spre mormânt"[73] –, au trebuit să treacă mai bine de o

sută de ani până ca astfel de gânduri să se închege în ceva de felul unui sistem filozofic coerent. Asta s-a întâmplat odată cu Epictet, sclavul grec și, poate, mintea cea mai subtilă dintre stoicii târzii. Potrivit lui, ceea ce trebuie învățat spre a face viața suportabilă nu e, de fapt, gândirea, ci „folosirea corectă a imaginației“, singurul lucru care stă cu totul în puterea noastră. El încă mai folosește un vocabular grecesc amăgitor de familiar, dar ceea ce numește „facultatea rațională“ (*dýnamis logikê*) are la fel de puțin de-a face cu greceștile *logos* și *nous* cum are de-a face ceea ce el numește „voință“ cu aristotelica *proáiresis*. Despre facultatea gândirii spune că este prin ea însăși „sterilă“ (*ákarpa*)[74]; pentru el, obiectul filozofiei este viața proprie a fiecărui om, iar ceea ce filozofia îl învață pe om este o „artă a viețuirii“[75], modul de a proceda cu viața, întocmai cum tâmplăria îl învață pe ucenic cum să procedeze cu lemnul. Ceea ce contează nu este „teoria“ *in abstracto*, ci utilizarea și aplicarea ei (*chrésis ton theoremáton*); gândirea și înțelegerea sunt o simplă pregătire pentru acțiune; „admirația față de simpla pricepere de a expune“ – *logos*-ul, argumentarea rațională și înlănțuirea gândurilor ca atare – probabil îl va transforma pe om „în gramatic, și nu în filozof“[76].

Cu alte cuvinte, gândirea trebuie să devină o *téchne*, un soi de meșteșug, care poate fi, eventual, considerat cel mai înalt, dar de care în mod cert este cel mai urgent nevoie, dat fiind că produsul său finit este conduita propriei vieți. Ceea ce se urmărea nu era un mod de viață în sensul de *bíos theoretikós* sau *politikós*, o viață consacrată unei activități particulare, ci ceea ce Epictet numea „acțiune“ – una în care nu acționai la unison cu cineva, care nu era menită să schimbe nimic în afară de sinele propriu, și care putea deveni manifestă doar în *apátheia* și *ataraxía* „înțeleptului“, care însemnau refuzul său de a reacționa la binele sau răul, de indiferent ce fel, care i se puteau întâmpla. „Nu pot evita moartea, dar trebuie oare să mor oftând? ... Mă amenințí că mă vei încătușa. Ce vorbești, omule? Pe mine n-ai cum să mă încătușezi; îmi poți încătușa doar mâinile. Mă amenințí cu decapitarea; dar am spus eu despre capul meu că nu poate fi tăiat?“[77] Evident că acestea nu sunt doar exerciții de gândire, ci exerciții cu puterea voinței. „Nu cere ca evenimentele să se întâmple cum vrei tu, ci fă ca voința ta să fie ca evenimentele să se întâmple așa cum se întâmplă, și atunci vei avea parte de pace“ constituie chintesența acestei „înțelepciuni“; pentru că „este cu neputință ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este“.[78]

Aceste lucruri vor fi pentru noi de mare interes când vom ajunge să discutăm despre fenomenul voinței, o facultate mentală complet diferită, a

cărei principală caracteristică, în comparație cu facultatea gândirii, este aceea că nici nu vorbește cu vocea reflecției, nici nu folosește argumente, ci doar imperative, chiar și atunci când nu poruncește decât gândirii sau, mai degrabă, imaginației. Căci pentru a obține radicala retragere din realitate preconizată de Epictet, accentul pus pe capacitatea gândirii de a face prezent ceea ce este absent se deplasează de la reflecție la imaginație, și asta nu în sensul imaginării utopice a unei alte lumi, mai bune, ci în sensul de a potența în așa măsură distragerea inițială a gândirii, încât realitatea să dispară cu totul. Dacă gândirea este în mod normal facultatea de a face prezent ceea ce e absent, facultatea epictetiană de „a ne raporta corect la impresii“ constă în a alunga și a face absent ceea ce de fapt este prezent. Tot ce te afectează existențial în timp ce trăiești în lumea aparițiilor sunt „impresiile“ care te asaltează. Dacă ceea ce te afectează există sau este simplă iluzie depinde de hotărârea ta de a-i recunoaște sau nu realitatea.

Ori de câte ori filozofia este înțeleasă drept „știința“ care se ocupă de spirit doar în calitatea lui de conștiință – când deci chestiunea realității poate fi lăsată cu totul în suspensie, pusă între paranteze – întâlnim de fapt vechea poziție stoică. Lipsește doar motivul originar de a preface gândirea în simplu instrument care lucrează la comanda stăpânului numit voință. Epictet poate fi inclus printre filozofi pentru că a descoperit capacitatea conștiinței de a face ca activitățile mentale să reacționeze asupra lor înseși.

Dacă, percepând un obiect în afara mea, iau hotărârea să mă concentrez nu asupra obiectului perceput, ci asupra percepției mele, asupra actului de a percepe, este ca și cum aș anihila obiectul inițial, pentru că el își pierde astfel impactul asupra mea. În felul acesta am schimbat, așa-zicând, subiectul – în loc de copac, de pildă, am de-a face acum doar cu copacul perceput, adică cu ceea ce Epictet numește o „impresie“. Marele avantaj este astfel că nu mai sunt absorbit de obiectul percepției, de ceva din afara mea; copacul văzut este înăuntrul meu, invizibil lumii exterioare ca și cum nici n-ar fi fost vreodată un obiect sensibil. Important e că acum „copacul văzut“ nu mai este un produs al gândirii, ci o „impresie“. Nu e ceva absent, necesitând memoria, care să-l depoziteze în vederea procesului de desenzorializare ce pregătește obiectele minții pentru gândire și este întotdeauna precedat de experiență în lumea aparițiilor. Copacul văzut este „înăuntrul“ meu în deplina lui prezență senzorială, este copacul însuși despuiat doar de trăsătura realității, o imagine, și nu un gând secund privitor la copaci. Trucul

descoperit de filozofii stoici constă în a folosi mintea în așa fel încât realitatea să nu-l atingă pe cel în cauză nici măcar atunci când acesta nu s-a retras din ea; în loc să se retragă mental din tot ce e prezent și apropiat, el a tras orice apariție înăuntrul său, iar „conștiența" sa a devenit un substitut deplin al lumii exterioare prezentate ca impresie sau imagine.

Acesta e momentul în care conștiența trece într-adevăr printr-o schimbare decisivă: ea nu mai este tăcuta conștiință de sine care însoțește toate actele și gândurile mele și îmi garantează identitatea, simplul eu-sunt-eu (nu e vorba aici nici de strania diferență – ne vom ocupa de ea mai târziu – care se inserează în miezul acestei identități, inserție specifică activităților mentale din pricina reculului lor asupra lor înseși). Întrucât nu mai sunt absorbit de un obiect dat simțurilor mele (cu toate că acest obiect, neschimbat în structura lui „esențială", rămâne prezent ca obiect al conștienței – ceea ce Husserl numea „obiectul intențional"), eu însumi, ca pură conștiență, ies la lumină ca o entitate complet nouă. Această nouă entitate poate exista în lume în deplină independență și suveranitate, și totuși părând a rămâne în posesia acestei lumi, mai precis a purei sale „esențe", despuiată de caracterul ei „existențial", de realitatea ei care m-ar putea atinge și primejdui în propria-mi existență. Am devenit astfel eu-pentru-mine-însumi într-un mod emfatic, găsind în mine tot ceea ce inițial era dat ca realitate „străină". Nu atât spiritul, cât această conștiență monstruos lărgită oferă un mereu-prezent și aparent sigur refugiu din realitate.

Această punere în paranteze a realității – eliberarea de ea prin a o trata ca și cum n-ar fi decât o simplă „impresie" – a rămas una din marile ispite ale „gânditorilor de profesie", până când Hegel, unul din cei mai mari dintre ei, a mers și mai departe și și-a edificat filozofia Spiritului Lumii pe experiențele eului gânditor: reinterpretând acest eu după modelul conștienței, a transportat întreaga lume în conștiență, ca și cum ea n-ar fi în esență nimic altceva decât un fenomen mental.

Fără îndoială că filozoful are de câștigat de pe urma acestei întoarceri dinspre lume spre sinele propriu. Existențial vorbind, Parmenide greșea spunând că numai Ființa se manifestă în gândire și că este identică acesteia. Neființa poate fi și ea gândită, dacă voința poruncește minții. Forța ei de retragere se alterează atunci, devenind o putere anihilatoare, iar neființa devine un substitut deplin al realității, întrucât neființa aduce ușurare. Firește, această ușurare e nereală; ea e doar psihologică, o atenuare a neliniștii și fricii.

Mă îndoiesc totuși că a existat vreodată cineva care rămânea stăpân pe „impresiile sale“ chiar și în timp ce se prăjea torturat în taurul lui Phalaris.

Epictet, la fel ca Seneca, a trăit sub domnia lui Nero, adică în condiții deplorabile, deși el personal, spre deosebire de Seneca, nu a prea suferit persecuții. Dar cu o sută și ceva de ani mai înainte, în cursul ultimului secol al republicii, Cicero, bun cunoscător al filozofiei grecești, descoperise modurile de gândire prin care individul putea evada din lume. El a constatat că astfel de gânduri, nicidecum la fel de extreme și de minuțios elaborate ca la Epictet, erau de natură să ofere mângâiere și sprijin în lumea așa cum era ea pe atunci (și cum, firește, cu mici variații, este întotdeauna). Oamenii capabili să-i învețe pe alții acest mod de gândire erau extrem de prețuiți în cercurile literare romane. Pe Epicur – care la peste două sute de ani de la moarte dobândise în fine un discipol demn de el – Lucrețiu îl numea „zeu“ pentru că „a găsit întâi cărarea vieții / Înțelepciunea, cum îi zicem astăzi, / și care-a scos întâi viața noastră / din întuneric și furtuni cumplite“[79]. Pentru scopul urmărit de noi aici, Lucrețiu nu-i un exemplu prea bun; fiindcă el insistă nu asupra gândirii, ci a cunoașterii. Cunoașterea dobândită prin rațiune urma să risipească ignoranța și astfel să nimicească cel mai mare dintre rele – frica, a cărei sursă era superstiția. Un exemplu mai potrivit e faimosul „Vis al lui Scipio“ de la Cicero.

Pentru a înțelege cât de extraordinar este de fapt acest capitol final din *Republica* lui Cicero și cât de straniu trebuie să fi sunat gândurile sale în urechile romanilor, e nevoie să reamintim pe scurt fundalul general pe care el a fost scris. Filozofia își aflase un fel de cămin adoptiv la Roma în cursul ultimului secol de dinainte de Hristos, iar în acea societate profund politică ea a trebuit înainte de toate să dovedească dacă era bună la ceva. În *Discuțiile tusculane* găsim primul răspuns al lui Cicero: era vorba de a face Roma mai frumoasă și mai civilizată. Filozofia era o îndeletnicire potrivită pentru oamenii cultivați atunci când se retrăgeau din viața publică și nu mai aveau lucruri mai importante de care să se preocupe. Filozofarea nu presupunea nimic esențial. Nici nu avea de-a face cu cele divine; pentru romani, întemeierea și menținerea comunităților politice erau activitățile care semănau cel mai mult cu cele ale zeilor. Filozofarea nu avea legătură nici cu nemurirea. Nemurirea era deopotrivă umană și divină, dar nu era proprietatea oamenilor luați în parte, „pentru care moartea este nu doar necesară, ci de multe ori și dezirabilă“. În schimb ea era în mod hotărât proprietatea potențială

a comunităților umane: „Dacă o comunitate (*civitas*) este distrusă și nimicită este ca și cum – pentru a compara lucrurile mici cu cele mari – întreagă această lume s-ar prăbuși și ar pieri“[80]. Pentru comunități, moartea nu este nici necesară, nici vreodată dezirabilă; ea vine doar ca o pedeapsă, „deoarece o comunitate trebuie să fie întocmită în așa fel încât să dureze veșnic“[81]. Toate aceste pasaje sunt din tratatul care se încheie cu Visul lui Scipio – de unde se vede că Cicero, deși de-acum bătrân și dezamăgit, nu-și schimbase fondul gândirii. În treacăt fie spus, nici chiar în *Despre stat* nu există nimic care să ne pregătească pentru Visul lui Scipio din final – cu excepția lamentațiilor din cartea a V-a: „Numai în cuvinte și din pricina viciilor noastre, nu și din vreun alt motiv, mai reținem și păstrăm lucrul public [*res publica*, tema tratatului]; lucrul însuși l-am pierdut de multă vreme“[82].

Iar apoi vine visul.[83] Scipio Africanul, învingătorul Cartaginei, relatează un vis pe care l-a avut cu puțin înainte de a distruge cetatea. Visul îi arată o scenă din lumea de dincolo, unde-l întâlnește pe un strămoș al său care-i spune că va distruge Cartagina și-l avertizează că după distrugerea acesteia va trebui să restaureze lucrul public la Roma asumându-și autoritatea supremă de Dictator, însă cu condiția să evite să fie asasinat – ceea ce, după cum se va dovedi, nu avea să-i reușească. (Cicero voia să spună că Scipio ar fi fost în măsură să salveze republica.) Iar pentru a face cum trebuie acest lucru și pentru a-și aduna curajul necesar, i se spune că trebuie să țină drept adevărate (*sic habeto*) următoarele: Bărbații care și-au salvgardat *patria* își vor afla negreșit locul în cer și vor fi binecuvântați cu viață veșnică. „Pentru că zeului suprem care cârmuiește lumea nimic nu-i place mai mult decât comunitățile umane cimentate prin drept care se numesc cetăți; cei care le conduc și le salvgardează, după ce părăsesc această lume se întorc în cer. Menirea lor în viața de aici este de a sta de strajă pământului.“ Aceasta, firește, nu presupune făgăduința creștină a învierii în lumea de dincolo; și, cu toate că mențiunea despre vrerile divine este încă inspirată de tradiții romane, se face auzită și o notă rău-prevestitoare: cum că, în caz de neîndeplinire a făgăduinței unei asemenea răsplăți, oamenii s-ar putea să nu mai voiască să facă ceea ce lucrul public cere.

Pentru că – și în asta rezidă esențialul – recompensele acestei lumi, îl informează pe Scipio strămoșul său, nu sunt nicidecum suficiente pentru a-ți răsplăti ostenelile. Aceste recompense sunt precare și himerice dacă le privești dintr-o perspectivă corectă: sus în cer Scipio e invitat să se uite la

pământul de jos, iar acesta îi apare atât de mic, încât, „văzând imperiul nostru abia cât un punct, îl cuprinde mâhnirea“. Atunci i se spune: dacă privit de aici pământul îți apare mic, privește întotdeauna spre cer ca să fii în stare să disprețuiești treburile omenești.

> Căci ce fel de faimă este cea la care poți ajunge în comerțul cu oamenii sau ce fel de glorie poți obține printre ei? Nu vezi cât este de strâmt spațiul în care sălășluiesc gloria și faima? Iar cei ce vorbesc astăzi despre noi oare cât timp vor mai vorbi? Și chiar dacă am avea motive să ne încredem în tradiție și în memoria generațiilor viitoare, într-o bună zi vor veni catastrofe naturale – inundații sau incendii –, astfel încât nu putem obține o faimă de durată, cu atât mai puțin una eternă. Dacă-ți înalți privirea, vei vedea cât de deșarte sunt toate acestea; faima n-a fost nicicând eternă, iar uitarea o va nimici.

Am citat pe larg din cuprinsul acestui pasaj pentru a scoate în evidență faptul că modul de gândire propus în el se află în flagrantă contradicție cu ceea ce Cicero, dimpreună cu alți romani cultivați, a crezut întotdeauna *și* a exprimat chiar și în scrierea în care se găsește pasajul respectiv. În contextul a ceea ce ne preocupă aici, am vrut să ofer un exemplu (și încă unul eminent, probabil primul consemnat în istoria intelectuală) privind felul cum anumite raționamente urmăresc să ne scoată mental din lume folosindu-se de *relativizare*. Raportat la univers, pământul e abia cât un punct; mai contează oare ce se întâmplă pe suprafața lui? Raportate la imensitatea timpului, secolele sunt aidoma clipelor, iar în cele din urmă uitarea se va așterne peste toți și toate; contează oare ce fac oamenii? În raport cu moartea, aceeași pentru toți, orice e specific și distinctiv își pierde însemnătatea; dacă nu există o lume de dincolo – iar pentru Cicero viața de după moarte nu este un crez, ci o ipoteză morală –, ceea ce faci sau suferi nu contează. Aici, a gândi înseamnă a urma firul unui raționament care te înalță la un punct de vedere dincolo de lumea fenomenală și dincolo de propria-ți viață. Filozofia e chemată să compenseze frustrările din viața politică și, mai general, din viața întreagă.

Acesta e abia începutul unei tradiții care filozofic a culminat cu Epictet și și-a atins maxima intensitate cinci sute de ani mai târziu, la sfârșitul Imperiului Roman. *Mângâierile filozofiei* de Boethius, una dintre cele mai iubite cărți pe tot parcursul Evului Mediu și pe care astăzi abia dacă o mai citește cineva, a fost scrisă într-o situație de deznădejde despre care Cicero

n-a avut nici o premoniție. Boethius, un nobil roman, căzuse de la înălțimea unei cariere strălucite și ajunsese în temniță, unde își aștepta execuția. Dat fiind cadrul în care a fot scrisă, cartea a fost asemuită cu dialogul platonician *Phaidon* – o analogie destul de stranie: acolo Socrate în mijlocul prietenilor după un proces în timpul căruia i se permisese să vorbească pe larg în apărarea sa, așteptând o moarte ușoară, nedureroasă, iar aici Boethius întemnițat fără să fi fost audiat, complet singur după ce sentința capitală a fost pronunțată într-un simulacru de proces la care el nu a fost nici măcar prezent, necum să i se fi dat posibilitatea de a se apăra, iar acum așteptând să fie executat prin lente și abominabile tortúri. Deși este creștin, cea care vine să-l consoleze este Filozofia, și nu Dumnezeu sau Hristos; și cu toate că, pe când încă deținea o funcție înaltă, își petrecuse „răgazul tainic" studiind și traducând din Platon și Aristotel, acum se consolează cu gânduri tipic ciceroniene și stoice. Numai că ceea ce în Visul lui Scipio era o simplă relativizare se transformă acum într-o violentă anihilare. „Imensele spații ale eternității" spre care la ananghie trebuie să-ți îndrepți spiritul anihilează realitatea așa cum există ea pentru muritori; natura mereu schimbătoare a Soartei anihilează toate plăcerile, căci, chiar și pe când te bucuri de ceea ce ți-a dat ea (bogății, onoruri, faimă), trăiești tot timpul cu teama de a nu le pierde. Iar teama anihilează fericirea. Orice lucru despre care pe negândite crezi că există încetează să existe de îndată ce începi să gândești despre el – asta îi spune Filozofia, zeița mângâierii. Și aici intervine problema răului, care la Cicero abia dacă a fost atinsă. Reflecția privitoare la rău, încă destul de simplă la Boethius, conține deja toate elementele pe care le întâlnim mai târziu, într-o formă mult mai sofisticată și complexă, în decursul Evului Mediu. Ea sună astfel: Dumnezeu este cauza finală a tot ce există; ca „zeu suprem", El nu poate fi cauza răului; tot ce există are negreșit o cauză; cum nu există o cauză ultimă a răului, ci doar cauze aparente, răul nu există. Oamenii răi, îi spune Filozofia, nu numai că nu sunt puternici, ci nici măcar *nu există*. Ceea ce tu, pe negândite, consideri drept rău își are locul în ordinea universului, și în măsura în care există este cu necesitate bun. Aspectele sale rele sunt o iluzie a simțurilor, de care te poți elibera prin gândire. Recunoaștem vechiul sfat stoic: Ceea ce negi prin gândire – iar gândirea e în puterea ta – nu te poate afecta. Gândirea îl face nereal. Ne amintim, firește, numaidecât de felul cum glorifica Epictet ceea ce în prezent s-ar numi putere; și, incontestabil, în acest fel de gândire există un element de voință.

A gândi în acest mod înseamnă a acționa asupra noastră – singura acțiune care ne mai rămâne atunci când orice acțiune în lume a devenit zadarnică.

Izbitor la acest fel de a gândi al Antichității târzii e faptul că se concentrează exclusiv asupra sinelui. La aceasta, John Adams, trăitor într-o lume care pe vremea sa nu era complet scoasă din țâțâni încă, avea un răspuns: „Pe patul morții, se zice, ne dăm seama de deșertăciunea demnităților. Se prea poate. [Întreb totuși]... dacă legile și guvernarea, care reglementează lucrurile sublunare, trebuie neglijate pentru că în ceasul morții ni se par a fi niște fleacuri“[84].

Am vorbit despre două surse din care provine gândirea filozofică așa cum o cunoaștem istoric – una greacă, cealaltă romană, iar cele două diferă atât de mult între ele, încât uneori își sunt de-a dreptul opuse. De o parte mirarea admirativă în fața spectacolului în care omul se naște și pentru prețuirea căruia el este atât de bine înzestrat trupește și sufletește; de cealaltă, cumplita deznădejde de a fi fost aruncat într-o lume a cărei ostilitate este copleșitoare, unde predomină teama și din care omul încearcă din răsputeri să evadeze. Există numeroase indicii că această din urmă experiență nu le-a fost deloc străină grecilor. Adagiul lui Sofocle „A nu te naște este soarta cea mai bună dintre toate; și aproape la fel de bine este ca, dacă te-ai născut, să te întorci cât mai degrabă de unde ai venit“[85] pare a fi fost o variantă poetică a uneiziceri proverbiale. E remarcabil că, din câte știu, această stare de spirit nu e amintită nicăieri ca sursă a gândirii grecești; și mai remarcabil este, pesemne, că ea nu a produs nicăieri o mare filozofie – dacă nu vrem cumva să-l includem pe Schopenhauer printre marii gânditori. Dar, cu toate că între mentalitățile greacă și romană se cască o adevărată prăpastie și cu toate că principalul cusur al manualelor de istoria filozofiei constă în diluarea unor astfel de distincții tranșante – până într-acolo încât se creează impresia că toată lumea a spus, mai mult sau mai puțin, același lucru –, este adevărat și că între cele două mentalități există puncte comune.

În ambele cazuri gândirea părăsește lumea aparițiilor. Numai pentru că gândirea presupune retragere, ea poate fi folosită ca mijloc de evadare. Apoi, după cum am subliniat deja, gândirea presupune uitarea corpului și a sinelui, punând în locul lor experiența purei activități, mai plăcută, după Aristotel, decât satisfacerea tuturor celorlalte dorințe, întrucât pentru dobândirea oricărei alte plăceri depindem de altceva sau de altcineva;[86] gândirea este

singura activitate care, pentru a se exercita, nu are nevoie decât de ea însăși. „Omul generos are nevoie de resurse materiale pentru a îndeplini acte de generozitate ... iar cel cumpătat are nevoie de libertatea de a face ce vrea."[87] Orice altă activitate, de rang mai înalt sau mai umil, are de biruit ceva exterior ei. Acest lucru e valabil și pentru artele interpretative, precum cântatul la un instrument, ale căror intenție și scop rezidă în ele însele – ca să nu mai vorbim de muncile productive, care se fac în vederea rezultatului lor, și nu pentru ele însele și în cazul cărora fericirea, mulțumirea adusă de lucrul bine făcut vine după ce activitatea însăși a luat sfârșit. Frugalitatea filozofilor a fost întotdeauna proverbială, iar Aristotel amintește și acest lucru: „Omul ce se dedică contemplării nu are nici un fel de nevoi ... și multe lucruri constituie chiar impedimente pentru actul contemplării. Doar în calitatea sa de ființă umană ... are el nevoie de asemenea bunuri, pentru a-și duce viața sa de om [*anthropéuesthai*]" – a avea un corp, a trăi împreună cu alți oameni ș.a.m.d. În același spirit, Democrit recomanda abstinența în beneficiul gândirii: din ea se învață cum *logos*-ul își creează bucuriile din sine însuși (*autón ex heautoú*).[88]

Uitarea corpului în experiența gândirii combinată cu pura plăcere a activității explică mai bine decât orice altceva nu numai efectele calmante, mângâietoare pe care anumite procese de gândire le aveau asupra oamenilor în Antichitatea târzie, ci și teoriile lor neobișnuit de radicale despre puterea minții asupra corpului – teorii pe care experiența comună le dezmințea în mod vădit. În comentariile sale la Boethius, Gibbon scrie: „Astfel de considerații despre consolare, atât de evidente, atât de vagi sau atât de abstruse, nu pot înăbuși simțămintele naturii umane", iar triumful final al creștinismului, care oferea aceste „teme" ale filozofiei ca pe niște fapte de netăgăduit și niște făgăduieli sigure, dovedește câtă dreptate avea Gibbon.[89] Și adaugă: „Dar sensul nefericirii poate fi deviat prin truda gândirii" și sugerează, cel puțin, ceea ce se petrece în fapt – că frica pentru corp dispare cât timp durează „travaliul gândirii", nu pentru că conținuturile de gândire pot birui frica, ci pentru că activitatea de gândire te face să uiți că ai un corp și poate chiar alunga micile griji și neplăceri. Neobișnuita intensitate a acestei trăiri poate da seama de faptul istoric destul de straniu că vechea dihotomie corp–suflet, cu puternica-i ostilitate față de corp, a putut fi preluată practic intactă de religia creștină, care altminteri se baza pe dogma întrupării (Cuvântul devenit Trup) și pe credința în învierea trupească, adică pe niște

doctrine care ar fi trebuit să pună capăt dihotomiei suflet–corp și enigmelor ei de nedezlegat.

Înainte de a trece la Socrate, vreau să descriu pe scurt curiosul context în care și-a făcut pentru prima dată apariția cuvântul „a filozofa" – nu substantivul, ci verbul respectiv. Herodot ne povestește despre Solon, care, după ce a întocmit legile pentru Atena, a întreprins o călătorie de zece ani, în parte din rațiuni politice, dar și pentru a contempla priveliști – *theoréin*. A sosit la Sardes, unde Cresus se afla la zenitul puterii. Acesta, după ce i-a arătat lui Solon toate bogățiile sale, i-a vorbit astfel: „Străine, frumoase cuvinte ne-au parvenit despre tine, înțelepciunea ta și pribegiile tale, anume că ai vizitat multe ținuturi ale pământului *filozofând* despre priveliștile pe care le-ai văzut. Drept care mi s-a năzărit să te întreb dacă ai văzut vreun om care ți s-a părut a fi cel mai fericit dintre toți"[90]. (Restul poveștii este cunoscut de toată lumea: lui Cresus, care se aștepta ca el însuși să fie numit cel mai fericit om din lume, oaspetele îi spune că nici un om, oricât ar fi de norocos, nu poate fi numit fericit înainte de a fi murit.) Cresus i se adresează lui Solon nu pentru că acesta a văzut atât de multe țări, ci fiindcă e vestit pentru filozofare, pentru reflecția sa asupra celor văzute; iar răspunsul lui Solon, deși bazat pe experiență, trece evident dincolo de aceasta. În locul întrebării „Cine este cel mai fericit dintre toți?", el pune întrebarea „Ce este pentru muritori fericirea?". Iar răspunsul său la această întrebare a fost un *philosophoúmenon*, o reflecție despre lucrurile omenești (*anthropéion pragmáton*) și despre lungimea vieții omenești, în care nici o zi nu este „asemenea altora", astfel încât „omul e cu totul la cheremul întâmplării"[91], căci viața omului este o poveste, și abia sfârșitul poveștii, când totul s-a încheiat, îți poate spune ce și cum a fost. Viața omului, fiind delimitată de un început și un sfârșit, devine un întreg, o entitate în sine ce poate fi supusă judecății doar după ce sfârșește în moarte; moartea nu doar pune capăt vieții, ci îi și conferă o plenitudine mută, smulsă din fluxul aleatoriu în care sunt prinse toate lucrurile omenești. Acesta e miezul a ceea ce mai târziu avea să devină peste tot în Antichitatea greacă și romană un *topos* proverbial –, *nemo ante mortem beatus dici potest.*[92]

Solon însuși era pe deplin conștient de natura dificilă a unor asemenea propoziții înșelător de simple. Dintr-un fragment ce se potrivește foarte bine cu povestea din Herodot, aflăm următoarea spusă a sa: „Cel mai greu

este să dibui măsura non-aparentă (*aphanés*) a cugetului, care totuși [adică deși nu apare] deține limitele tuturor lucrurilor“[93]. Aici cuvintele lui Solon sună de parcă ar fi un precursor al lui Socrate, care și el, cum s-a spus mai târziu, a vrut să coboare filozofia din cer pe pământ, drept care a început să examineze etaloanele invizibile după care judecăm lucrurile omenești. Întrebat care este cel mai fericit dintre oameni, Solon a răspuns întrebând la rândul său: Dar spuneți-mi, rogu-vă, ce este fericirea, cum veți face s-o măsurați? – în același fel în care Socrate avea să pună întrebări despre Ce sunt oare curajul, pietatea, prietenia, *sophrosýne*, cunoașterea, dreptatea ș.a.m.d.?

Dar Solon dă un fel de răspuns, iar acest răspuns, înțeles cum trebuie în toate implicațiile lui, cuprinde chiar ceea ce oamenii de astăzi ar numi o întreagă filozofie în sensul de *Weltanschauung*: incertitudinea viitorului face ca viața omului să fie nefericită, „primejdia e inerentă tuturor acțiunilor și faptelor, nimeni nu știe cu ce se va solda un lucru început, cine face binele n-are cum să prevadă ce nenoroc poate să-l lovească, în timp ce unui făcător de rău un zeu îi dă noroc în toate“[94]. Prin urmare, „Nimeni nu poate fi numit fericit cât timp încă trăiește“ înseamnă de fapt: „Nimeni nu e fericit; toți muritorii câți trăiesc sub Soare sunt demni de plâns“[95]. Aceasta e mai mult decât o reflecție; este deja un fel de doctrină și, ca atare, ne-socratică. Pentru că Socrate, confruntat cu asemenea întrebări, încheie orice dialog strict socratic spunând: „N-am izbutit defel să descopăr ce este aceea“[96]. Iar acest caracter aporetic al gândirii socratice înseamnă: mirarea admirativă în fața faptelor drepte sau curajoase văzute cu ochii trupești dă naștere la întrebări de felul „Ce este curajul?“, „Ce este dreptatea?“. Existența curajului sau a dreptății s-a vădit simțurilor mele prin ceea ce am văzut, deși ele însele nu sunt prezente în percepția mea senzorială și deci nu sunt date ca realități evidente prin ele însele. Întrebarea socratică de bază – Ce *avem în vedere* atunci când folosim cuvinte din această categorie, numite mai târziu „concepte“? – se naște din experiență. Dar mirarea inițială nu numai că nu se rezolvă în astfel de întrebări, căci ele rămân fără răspuns, ci este chiar potențată. Ceea ce începe ca o mirare sfârșește în perplexitate și, ca atare, duce înapoi la mirare: Cât este de uimitor că oamenii pot săvârși fapte curajoase sau drepte, chiar dacă nu știu și nu pot să explice ce sunt curajul și dreptatea.

17 *Răspunsul lui Socrate*

La întrebarea „Ce ne face să gândim?“ am prezentat până aici (exceptând cazul lui Solon) câteva răspunsuri reprezentative din punct de vedere istoric, oferite de filozofi de profesie. Tocmai din acest motiv respectivele răspunsuri suscită îndoieli. Întrebarea, când este pusă de profesionist, nu izvorăște din experiențe ale propriei sale activități de gândire. Ci este pusă din afară – fie că acest „afară“ înseamnă interesele lui profesionale ca gânditor, fie că simțul comun din el însuși îl face să pună sub semnul întrebării o activitate situată în afara ordinii vieții obișnuite. Iar răspunsurile pe care le primim atunci sunt întotdeauna prea generale și prea vagi ca să aibă cu adevărat sens pentru viața cotidiană, unde gândirea, cum se știe, întrerupe mereu procesele de viață obișnuite – întocmai cum și viața obișnuită întrerupe mereu gândirea. Dacă despuiem aceste răspunsuri de conținutul lor doctrinal, care prezintă, firește, variații enorme, tot ce obținem vor fi mărturisiri ale unei nevoi: nevoia de a concretiza implicațiile mirării platoniciene, nevoia (la Kant) a facultății raționale de a transcende limitele cognoscibilului, nevoia de reconciliere cu ceea ce efectiv există și cu mersul lumii, care la Hegel apărea ca „nevoie de filozofie“, care poate transforma evenimentele din afara ta în propriile tale gânduri – sau nevoia de a căuta sensul a toate câte au loc, cum spuneam și eu aici, tot în chip general și vag.

Tocmai această neputință a eului gânditor de a da seamă despre sine a făcut ca filozofii, gânditorii de profesie, să fie o categorie de oameni foarte incomozi. Dificultatea provine din faptul că eul gânditor, după cum am văzut – spre deosebire de sinele care, firește, există și el în orice gânditor –, nu simte impulsul de a apărea în lumea aparițiilor. El este o entitate lunecoasă, nu doar invizibilă pentru alții, ci și impalpabilă, cu neputință de cuprins chiar și de propriul sine. Lucrurile stau așa în parte pentru că el este pură activitate, iar în parte pentru că – așa cum a remarcat odată Hegel – „[ca] eu abstract, el este eliberat de particularitatea tuturor celorlalte proprietăți, dispoziții etc., fiind activ numai în raport cu universalul, care este același pentru toți indivizii“[97]. În orice caz, văzut dinspre lumea aparițiilor, dinspre piața publică, eul gânditor trăiește întotdeauna ascuns, *láthe biósas.* Iar întrebarea noastră „Ce ne face să gândim?“ privește, de fapt, căile și mijloacele de a-l scoate din ascunzătoare, de a-l sili, așa-zicând, să se manifeste.

Cea mai bună, de fapt singura cale la care mă pot gândi pentru a da de capăt acestei întrebări este de a căuta un model, un exemplu de gânditor care nu a fost profesionist, care unea în persoana sa două pasiuni aparent contradictorii – cea de a gândi și cea de a acționa – nu în sensul de a ține morțiș să aplice propriile gânduri sau de a institui standarde de acțiune teoretice, ci în sensul, mult mai relevant, de a fi la fel de acasă în ambele sfere și capabil să se miște dintr-una în cealaltă cu cea mai mare ușurință aparentă, în felul în care noi înșine facem un necontenit du-te-vino între experiențe din lumea fenomenală și nevoia de a reflecta asupra lor. Cel mai potrivit pentru acest rol ar fi un om care nu se considera a face parte nici din mulțime, nici din minoritatea celor aleși (o distincție datând cel puțin din vremea lui Pitagora), care nu aspira câtuși de puțin să fie conducător de oameni, nici nu pretindea măcar că înțelepciunea sa superioară îl recomandă drept sfetnic al deținătorilor puterii, dar care nici nu consimțea cu umilitate să fie condus de alții; pe scurt, un gânditor care rămânea întruna un om între oameni, care nu evita piața publică, care era un cetățean printre cetățeni, nefăcând nimic și nepretinzând nimic în afară de ceea ce, după opinia sa, orice cetățean trebuia și avea dreptul să fie. Un asemenea om trebuie să fie anevoie de găsit: dacă ar fi potrivit să reprezinte pentru noi activitatea reală de gândire, n-ar fi lăsat în urma sa o doctrină închegată; nu ar fi ținut să-și formuleze în scris gândurile chiar și dacă, după ce-și va fi dus gândul până la capăt, i-ar fi rămas ceva suficient de palpabil pentru a fi expus negru pe alb. V-ați dat seama, desigur, că mă gândesc la Socrate. Despre el nu am fi știut prea multe, cel puțin nu suficient pentru a ne impresiona puternic, dacă n-ar fi lăsat o enormă impresie asupra lui Platon, și s-ar fi putut să nu știm despre el nimic, nici chiar prin intermediul lui Platon, dacă nu ar fi hotărât să-și dea viața, nu pentru vreo credință sau doctrină anume – de altfel, nici nu avea vreuna –, ci doar pentru dreptul de a examina mereu opiniile altor oameni, a gândi despre ele și a le cere interlocutorilor săi să facă și ei la fel.

Sper că cititorul nu va crede că l-am ales pe Socrate din întâmplare. Trebuie însă să-l avertizez: privitor la personajul istoric Socrate există ample controverse și, cu toate că aceasta este una din cele mai fascinante teme ale dezbaterii erudite, eu o voi lăsa deoparte aici[98], mărginindu-mă să pomenesc în treacăt ceea ce constituie, după părerea mea, principalul măr al discordiei – existența unei demarcații nete între ceea ce este autentic socratic și

filozofia propovăduită de Platon. Piatra de poticnire o constituie aici faptul că Platon l-a folosit pe Socrate în postura de Filozof nu doar în dialogurile sale timpurii și vădit „socratice", ci și mai târziu, când a făcut din el exponentul unor teorii și doctrine cu totul ne-socratice. În multe cazuri, Platon însuși a marcat limpede deosebirile, de exemplu în *Banchetul*, în celebrul discurs al Diotimei, care ne spune în mod expres că Socrate nu știa nimic din „marile mistere" și că s-ar putea să nici nu fi fost capabil să le înțeleagă. În alte cazuri însă linia de demarcație este estompată, de obicei pentru că Platon putea încă să conteze pe un public cititor care ar fi sesizat anumite contradicții flagrante, ca bunăoară atunci când îl face pe Socrate să spună în *Theaitetos*[99] că „cei crescuți în căutarea înțelepciunii ..., încă din tinerețe, nu cunosc drumul spre agorá", declarație cum nu se poate mai anti-socratică. Iar pentru ca încurcătura să fie și mai mare, asta nu înseamnă nicidecum că același dialog nu oferă și informații pe deplin autentice despre Socrate cel real.[100]

Nimeni, cred, nu va contesta în mod serios îndreptățirea istorică a alegerii mele. Ceva mai anevoie ar fi, poate, de justificat transformarea unei figuri istorice într-un model, deoarece nu încape îndoială că, pentru ca figura în cauză să poată îndeplini funcția pe care i-o atribuim, sunt necesare oarece transformări. Étienne Gilson, în remarcabila sa carte despre Dante, a scris că în *Divina comedie* „un personaj ... păstrează din realitatea sa istorică ... atât cât cere funcția reprezentativă pe care Dante i-o conferă"[101]. Pare destul de anodin ca acest gen de libertate să fie acordată poeților, numindu-l licență, mai problematic fiind când și-o arogă ne-poeții. Dar, îndreptățit sau nu, este tocmai ceea ce facem atunci când construim „tipuri ideale" – nu inventându-le integral, ca în cazul alegoriilor și al abstracțiilor personificate atât de îndrăgite de poeții slabi și de unii cărturari, ci confecționându-le din multitudinea de făpturi vii din trecut sau din prezent care par să aibă o însemnătate reprezentativă. Gilson însuși sugerează, cel puțin, adevărata îndreptățire a acestei metode (sau tehnici) atunci când discută despre rolul reprezentativ atribuit de Dante lui Toma d'Aquino: Toma cel real, arată Gilson, n-ar fi făcut ceea ce Dante îl pune să facă – să-l elogieze pe Siger de Brabant –, dar singurul motiv pentru care Toma cel real ar fi refuzat să pronunțe un asemenea elogiu ar fi fost o anume slăbiciune omenească, un defect caracterial, „partea din machiajul său", cum spune Gilson, „pe care a trebuit s-o lase la poarta paradisului spre a putea să intre"[102]. La Socratele xenofonian există un număr de trăsături a căror credibilitate istorică nu

trebuie neapărat să suscite îndoieli, dar pe care Socrate ar fi trebuit, poate, să le abandoneze la poarta paradisului.

Primul lucru care te izbește la dialogurile socratice ale lui Platon este că toate sunt aporetice: argumentarea din ele ori nu duce nicăieri, ori se învârte în cercuri. Pentru a afla, bunăoară, ce este dreptatea, e necesar să știi ce este cunoașterea, iar pentru a ști acest lucru trebuie să ai o noțiune prealabilă, neexaminată despre cunoaștere.[103] Și atunci, „omul nu poate să caute nici ceea ce știe, nici ceea ce nu știe. Nu poate să caute ceea ce știe, fiindcă știe; nu poate să caute nici ceea ce nu știe, fiindcă nu știe ce anume să caute“[104]. Sau, în *Euthyphron*: pentru a fi pios, trebuie să știi ce este pietatea. Lucrurile care sunt pe placul zeilor sunt pioase; dar sunt oare pioase pentru că le plac zeilor, sau le plac zeilor pentru că sunt pioase?

Nici unul dintre *lógoi*, dintre argumente, nu stă vreodată pe loc; toate sunt mereu în mișcare. Și, dat fiind că Socrate, punând întrebări la care *nu* știe răspunsurile, le pune în mișcare, după ce răspunsurile încercate parcurg un cerc complet, tot el e cel care, binedispus, propune să se reia discuția de la început și să se investigheze ce sunt dreptatea sau pietatea sau cunoașterea.[105] Căci temele acestor dialoguri timpurii au de-a face cu noțiuni foarte simple, cotidiene, care intervin ori de câte ori oamenii deschid gura și încep să vorbească. Introducerea sună de obicei astfel: de bună seamă, există oameni fericiți, fapte drepte, bărbați curajoși, lucruri frumoase de privit și de admirat, toată lumea are idee despre ele; dificultatea începe odată cu substantivele noastre, derivate pesemne din adjectivele pe care le aplicăm la cazuri particulare așa cum ne *apar* ele (noi *vedem* un om fericit, *percepem* fapta curajoasă sau decizia dreaptă). Pe scurt, dificultatea se iscă odată cu vocabulele de felul *fericire*, *curaj*, *dreptate* ș.a.m.d., cu ceea ce în prezent numim concepte – „măsura non-aparentă“ (*aphanés métron*) a lui Solon, „cel mai greu de înțeles de către cuget, dar care totuși deține limitele tuturor lucrurilor“[106] –, iar Platon, ceva mai târziu, numea idei perceptibile doar cu ochiul minții. Aceste cuvinte fac parte din vorbirea noastră cotidiană, și totuși noi nu putem da seama de ele; când încercăm să le definim, devin alunecoase; când vorbim despre înțelesul lor, nimic nu mai e statornic, totul se pune în mișcare. Astfel încât, în loc de a repeta ceea ce am învățat de la Aristotel, că Socrate a fost omul care a descoperit „conceptul“, ar trebui să ne întrebăm ce a făcut, de fapt, Socrate atunci când l-a descoperit. Căci

aceste cuvinte făceau cu siguranță parte din limba greacă înainte ca el să încerce să-i silească pe atenieni și pe sine însuși să explice ce anume înțelegeau prin ele – fiind, desigur, ferm convinși că în lipsa lor nici o vorbire nu ar fi posibilă.

În prezent lucrul acesta nu mai e considerat cert. Cunoașterea așa-numitelor limbi primitive ne-a învățat că gruparea laolaltă a multor particulare sub un același nume comun nu este nicidecum ceva de la sine înțeles; din aceste limbi, al căror vocabular este adesea remarcabil de bogat, lipsesc asemenea substantive abstracte chiar și când e vorba de obiecte clar vizibile. Pentru simplificarea discuției, să luăm un substantiv care nouă nici nu ne mai sună abstract. Cuvântul „casă" îl putem folosi pentru un număr mare de obiecte – pentru coliba de lut a unui trib, pentru palatul unui rege, pentru locuința de la țară a unui orășean, pentru o bojdeucă sătească, pentru un bloc de apartamente de la oraș –, dar nu prea îl putem folosi pentru corturile mobile ale unor nomazi. Casa în și prin ea însăși, *autó kath'autó*, cea care ne face să folosim cuvântul pentru toate aceste clădiri particulare și foarte diferite între ele, nu poate fi văzută nicăieri, nici cu ochii trupești, nici cu cei ai minții; orice casă imaginată, oricât ar fi de abstractă, având doar minimul necesar spre a o face recognoscibilă, este deja o casă individuală. În istoria filozofiei, casa invizibilă despre care trebuie să avem o idee pentru a recunoaște niște clădiri individuale drept case a fost explicată în diverse feluri și i s-au dat felurite denumiri; aceasta nu ne preocupă aici, deși am putea-o găsi mai puțin greu de definit decât cuvinte precum „fericire" sau „dreptate". Ceea ce ne interesează aici este că ea presupune ceva mult mai puțin palpabil decât clădirile pe care le percepem cu ochii. Ea implică „găzduirea cuiva" și „locuirea statornică", prin contrast cu cortul, care, montat astăzi și demontat mâine, nu poate găzdui și nu poate servi ca loc de ședere statornică. Cuvântul „casă" este „măsura non-aparentă", „păstrătorul de limite ale tuturor lucrurilor" care țin de șederea într-un loc; este un cuvânt care n-ar putea exista dacă nu s-ar presupune gândul de a fi găzduit, a sălășlui, a avea un cămin. Ca vocabulă, „casă" este o abreviere pentru toate aceste lucruri, genul de abreviere fără de care n-ar fi cu putință gândirea, cu iuțeala-i caracteristică. *Cuvântul „casă" este ceva aidoma unui gând congelat pe care gândirea trebuie să-l decongeleze* ori de câte ori vrea să descopere înțelesul originar. În filozofia medievală, acest mod de gândire era numit „meditație", cuvânt ce trebuie înțeles ca diferit de „contemplație" și

chiar opus acestuia. În orice caz, asemenea reflecții cumpănitoare nu produc definiții și în acest sens sunt fără rezultate, deși cineva care a cumpănit înțelesul cuvântului „casă“ ar putea face ca a lui să arate mai bine.

În orice caz, despre Socrate se afirmă în mod curent că a crezut că virtutea poate fi predată și învățată și se pare că, într-adevăr, vorbind și gândind despre pietate, dreptate, curaj și celelalte, oamenii pot deveni mai pioși, mai drepți, mai curajoși, în ciuda faptului că nu li se dau nici definiții, nici „valori“ care să le călăuzească pe viitor conduita. Ce credea cu adevărat Socrate în astfel de chestiuni poate fi cel mai bine ilustrat prin comparațiile pe care și le aplica sieși. El însuși se asemuia cu tăunul și cu moașa; unul din personajele lui Platon îl asemuia „peștelui-torpilă“, care prin atingere își paralizează și își amorțește victima, comparație pe care Socrate însuși o găsește potrivită, cu condiția doar ca ascultătorii să bage de seamă că „peștele-torpilă amorțește el însuși atunci când îi amorțește pe ceilalți. ... Fiindcă eu însumi nu am la îndemână nici un răspuns atunci când îi pun în încurcătură pe alții“[107]. Ceea ce, firește, rezumă în chip pertinent singurul mod în care gândirea poate fi predată – cu toate că Socrate, după cum o spunea în mod repetat, nu preda nimic, din simplul motiv că nici nu avea ceva de predat; el era „sterp“, aidoma moașelor din Grecia antică, trecute de vârsta când puteau să aibă copii. (Întrucât nu avea nimic de predat, nici vreun adevăr de transmis, el a fost acuzat că nu-și dă niciodată pe față propria părere [*gnóme*] – cum aflăm de la Xenofon, care l-a apărat de această acuzație.)[108] Se pare că el, spre deosebire de filozofii de profesie, simțea nevoia să verifice pe semenii săi dacă nedumeririle sale erau și ale lor – ceea ce e cu totul altceva decât înclinația de a găsi singur soluții și a le demonstra apoi altora.

Să ne oprim pe scurt asupra celor trei comparații. În primul rând, Socrate este un tăun: știe să-și înțepe concetățenii, care, de n-ar fi el, „și-ar petrece restul vieții dormind“, afară numai dacă n-ar veni altcineva să-i trezească. Să-i trezească în ce scop? Ca să gândească și să examineze, activitate fără de care, potrivit convingerii sale, viața nu doar că nu ar valora mult, dar nici n-ar fi pe deplin viață. (Pe această temă, în *Apărare*, ca și în alte texte, Socrate spune aproape opusul a ceea ce Platon avea să-l facă să spună în „apărarea ameliorată“ din *Phaidon*. În *Apărare*, Socrate le spune concetățenilor săi de ce ar trebui ca el să trăiască mai departe și de ce, deși viața îi este „foarte

dragă", nu se teme de moarte; în *Phaidon*, el le explică prietenilor săi cât de apăsătoare e viața și de ce el este bucuros să moară.)

În al doilea rând, Socrate este o moașă: în *Theaitetos* el spune că, pentru că e sterp, se pricepe să-i ajute pe alții să-și dea în vileag gândurile; mai mult de atât, datorită propriei sterilități, el posedă expertiza unei moașe și poate hotărî dacă nou-născutul este un copil real sau un simplu ou nefecundat, de care mama trebuie curățată. În dialoguri însă, aproape nici unul dintre interlocutorii lui Socrate nu dă în vileag vreun gând care să nu fie un ou nefecundat și pe care Socrate să-l considere demn de păstrat în viață. Ci făcea ceea ce Platon în *Sofistul*, gândindu-se, firește, la Socrate, spune despre sofiști: îi purifică pe oameni de „opiniile" lor, adică de acele pre-judecăți neexaminate care i-ar împiedica să gândească, și îi ajută, cum spune Platon, să se elibereze de răul din ei, adică de opiniile lor, dar fără a le face binele, oferindu-le adevărul.[109]

În al treilea rând, Socrate, știind că noi nu știm, dar nevoind totuși să lase lucrurile așa, rămâne statornic în propriile-i nedumeriri și, precum peștele-torpilă, se paralizează el însuși și paralizează pe oricine vine în contact cu el. Peștele-torpilă pare la prima vedere opusul tăunului; el paralizează, pe când tăunul îmboldește. Dar ceea ce, privit din afară – din unghiul treburilor omenești obișnuite –, arată negreșit ca o paralizie este *simțit* drept suprema stare de activitate și viață. În ciuda sărăciei materialului documentar privitor la experiența gândirii, există un număr de remarci făcute de gânditori în decursul secolelor care vin în sprijinul acestei constatări.

Prin urmare, Socrate – tăun, moașă, pește-torpilă – nu este filozof (căci nu predă nimic și nu are nimic de predat) și nici sofist, căci nu pretinde că-i face pe oameni înțelepți. El doar le învederează că nu sunt înțelepți și că nimeni nu este – „îndeletnicire" care-l face atât de ocupat, încât nu are timp nici pentru treburile publice, nici pentru cele private.[110] Și, cu toate că se apără viguros de acuzația că ar corupe tineretul, el nu pretinde nicăieri că l-ar face mai bun. Pretinde însă că apariția în Atena a gândirii și examinării critice, întruchipate de el, este lucrul cel mai bun de care a avut parte Cetatea.[111] Era deci preocupat de foloasele gândirii, deși, la fel ca în toate celelalte privințe, nici aici nu a dat un răspuns tranșant. Putem fi siguri că un dialog socratic în jurul întrebării „La ce este bună gândirea?" ar fi sfârșit în aceleași perplexități ca toate celelalte.

Dacă în gândirea occidentală ar fi existat o tradiție socratică, dacă – parafrazându-l pe Whitehead – istoria filozofiei ar fi o colecție de note de subsol nu la Platon, ci la Socrate (ceea ce, firește, n-ar fi fost cu putință), cu siguranță că în ea nu am fi aflat un răspuns la întrebarea noastră, ci doar un număr de variațiuni pe această temă. Socrate însuși, perfect conștient că în demersul său avea de-a face cu invizibile, folosea, pentru a explica activitatea de gândire, o metaforă – aceea a vântului: „Vânturile însele sunt invizibile, dar le vedem efectele și, într-un fel, le simțim apropierea“[112]. Aceeași metaforă o întâlnim la Sofocle, care (în *Antigona*)[113] include „gândul iute ca vântul“ printre lucrurile dubioase, „dătătoare de groază“ (*deinâ*) cu care oamenii sunt binecuvântați sau blestemați. În vremurile noastre, Heidegger vorbește ocazional despre „furtuna gândirii“ și folosește explicit această metaforă în singurul loc din lucrarea sa unde vorbește direct despre Socrate: „De-a lungul întregii sale vieți și chiar în ajunul morții sale, Socrate n-a făcut altceva decât să se plaseze în acest curent [de gândire] și să se mențină în el. Tocmai de aceea este el cel mai pur gânditor al Occidentului. Tocmai de aceea nu a scris nimic. Pentru că oricine, pornind de la gândire, va începe să scrie va fi în mod inevitabil asemenea acelor oameni care fug după un adăpost care să-i apere de un vânt prea puternic pentru ei... [T]oți gânditorii de după Socrate, cu toată măreția lor, au fost astfel de fugari. Gândirea a devenit literatură“. Într-o ulterioară notă explicativă, el adaugă că a fi „cel mai pur“ gânditor nu înseamnă a fi și cel mai mare.[114]

În contextul în care Xenofon menționează această metaforă, grijuliu ca întotdeauna să-și apere dascălul, folosind argumente vulgare împotriva unor acuzații vulgare, ea nu are prea mult sens. Totuși, chiar și el observă că vântul invizibil al gândirii era manifest în conceptele, virtuțile și „valorile“ vehiculate de Socrate în analizele sale. Singura dificultate rezidă în faptul că acest vânt, oriunde se stârnește, are particularitatea că mătură toate manifestările lui anterioare; iată de ce un același om poate fi înțeles, și poate să se înțeleagă el însuși, atât ca tăun, cât și ca pește-torpilă. Ține de natura acestui element invizibil să destrame, să dezghețe, așa-zicând, ceea ce limbajul, acest mediu al gândirii, a congelat în gânduri verbalizate (concepte, propoziții, definiții, doctrine) ale căror „slăbiciune“ și inflexibilitate sunt denunțate cu atâta strălucire de Platon în *Scrisoarea a șaptea*. Urmarea e că gândirea are în mod inevitabil un efect distructiv, subversiv asupra tuturor criteriilor, valorilor, etaloanelor statornicite pentru bine și rău, pe scurt,

asupra acelor cutume și reguli de conduită despre care vorbim în morală și etică. Aceste gânduri congelate, pare a spune Socrate, sunt atât de comod de mânuit, încât le putem folosi chiar și în somn; dacă însă vântul gândirii, pe care eu îl stârnesc acum în voi, vă scoală din somn și vă face pe deplin treji și vii, vă veți da seama că nu dețineți decât niște nedumeriri și că lucrul cel mai bun pe care-l puteți face cu ele este să vi le împărtășiți unii altora.

Așadar, gândirea provoacă o dublă paralizie: ea este inerentă acelui „stai și gândește!“, care cere întreruperea tuturor celorlalte activități – din punct de vedere psihologic „problema“ poate fi într-adevăr definită drept o „situație care, dintr-un motiv sau altul, stânjenește considerabil un organism în efortul său de a atinge o țintă“[115] –, și poate avea, de asemenea, un efect secundar de orbire, când ieși din ea simțindu-te nesigur de ceea ce ți se păruse neîndoielnic cât timp erai pe negândite absorbit în ceea ce făceai. Dacă ceea ce făceai era să aplici reguli de conduită generale la cazuri particulare pe măsură ce acestea se iveau în viața obișnuită, te vei pomeni paralizat, pentru că nici o regulă de acest fel nu poate rezista vântului gândirii. Reluând exemplul de mai sus cu gândul congelat inerent cuvântului „casă“, după ce te vei fi gândit la înțelesul său implicit – a locui, a avea un cămin, a se sălășlui – s-ar putea să nu mai fii dispus să accepți drept casa ta orice ar putea prescrie moda epocii; asta însă nu garantează nicidecum că vei fi capabil să ajungi la o soluție acceptabilă pentru ceea ce a devenit „problematic“.

Aceasta ne conduce la ultimul și, probabil, cel mai mare risc al aventurii primejdioase și neprofitabile despre care vorbim. În cercul din jurul lui Socrate existau oameni ca Alcibiade și Critias – nicidecum, zău așa, cei mai răi dintre așa-zișii săi discipoli –, care s-au dovedit a fi o reală amenințare pentru polis, și asta nu pentru că ar fi fost paralizați de peștele-torpilă, ci dimpotrivă, pentru că au fost stârniți de tăun. S-au simțit însă stârniți către destrăbălare și cinism. Nesatisfăcuți de a fi fost învățați cum să gândească fără să le fi fost predată și o doctrină, ei au prefăcut lipsa de rezultat a dezbaterii critice socratice în rezultate negative: Dacă nu putem defini ce este pietatea, atunci hai să fim ireverențioși și nelegiuiți! – ceea ce este aproape contrariul a ceea ce Socrate sperase să obțină discutând despre pietate.

Căutarea de sens, care dizolvă și reexaminează fără preget toate doctrinele și regulile acceptate, se poate în orice clipă întoarce împotriva ei înseși,

producând o răsturnare a vechilor valori și declarând contrariile acestora drept „noi valori". Într-o anumită măsură, asta a făcut Nietzsche când a răsturnat platonismul, uitând că un Platon inversat tot Platon este, sau Marx când a răsturnat hegelianismul cu susul în jos, producând totuși un sistem de istorie strict hegelian. Astfel de rezultate negative ale gândirii vor fi apoi folosite cu aceeași rutină lipsită de gândire ca înainte; din clipa în care sunt aplicate în sfera treburilor omenești, este ca și cum n-ar fi trecut niciodată prin procesul de gândire. Ceea ce îndeobște numim „nihilism" – și suntem tentați să datăm istoric, să condamnăm politic și să punem pe seama unor gânditori care pasămite au cutezat să clocească „idei neprielnice" – este de fapt un caracter neprielnic inerent activității de gândire înseși. Nu există idei neprielnice; gândirea însăși este neprielnică, dar nihilismul nu este produsul ei. Nihilismul nu este decât reversul convenționalismului; crezul său constă în negații ale valorilor curente așa-zis pozitive, de care, de altminteri, rămâne legat. Toate examinările critice trec în mod inevitabil printr-o fază de negare cel puțin ipotetică a unor opinii și „valori acceptate", prin explorarea implicațiilor lor și a presupozițiilor lor tacite, iar în acest sens nihilismul poate fi considerat un pericol peren inerent gândirii.

Acest pericol nu izvorăște însă din convingerea socratică potrivit căreia o viață neexaminată critic nu merită a fi trăită, ci dimpotrivă, din dorința de a descoperi rezultate care ar face de prisos continuarea gândirii. Gândirea este la fel de primejdioasă pentru toate crezurile și, prin ea însăși, nu dă naștere nici unui nou crez. Cel mai primejdios aspect al ei, din perspectiva simțului comun, este că ceea ce avea sens în timp ce gândeai se dizolvă de îndată ce vrei să-l aplici vieții de fiecare zi. Când opinia comună pune stăpânire pe „concepte", care sunt expresii ale gândirii în discursul cotidian, și începe să le mânuiască de parcă ar fi rezultate ale cogniției, sfârșitul nu poate fi decât o demonstrație clară că nimeni nu este înțelept. Practic, gândirea înseamnă că ori de câte ori te confrunți în viață cu o dificultate trebuie să-ți pui din nou mintea la treabă.

Pe de altă parte, și ne-gândirea, care pare atât de recomandabilă în chestiunile politice și morale, își are pericolele ei. Ferindu-i pe oameni de riscurile examinării critice, ea îi învață să țină morțiș la regulile de conduită dintr-o societate dată, oricare ar fi ele. Oamenii se obișnuiesc atunci mai puțin cu conținutul regulilor, a căror examinare temeinică i-ar duce întotdeauna

la perplexități, și mai mult cu *posesia* de reguli cărora trebuie să le fie subsumate cazurile particulare. Dacă se ivește cineva care, indiferent în ce scopuri, vrea să abolească vechile „valori“ sau virtuți, va descoperi că lucrul acesta este destul de lesnicios, cu condiția să ofere un nou cod, iar pentru a-l impune va avea nevoie de relativ puțină forță și mai deloc de persuasiune – adică de producere de dovezi că noile valori sunt mai bune decât cele vechi. Cu cât mai ferm sunt atașați oamenii de vechiul cod, cu atât mai dornici vor fi să se asimileze celui nou, ceea ce practic înseamnă că cei mai dispuși să se supună vor fi cei care fuseseră stâlpii respectabili ai societății, cei mai puțin înclinați să gândească, periculos sau nu, pe când cei ce, după toate aparențele, fuseseră elementele cele mai nesigure ale vechii ordini vor fi cei mai recalcitranți.

Dacă chestiunile etice și morale sunt realmente ceea ce etimologia acestor cuvinte spune că sunt, schimbarea moravurilor și deprinderilor unui popor ar trebui să nu fie mai anevoioasă decât o schimbare în codul bunelor maniere. Ușurința cu care se poate produce în anumite condiții o asemenea răsturnare poate chiar sugera că toată lumea dormea dusă când ea s-a produs. Mă gândesc, firește, la ceea ce s-a întâmplat în Germania nazistă, iar într-o anumită măsură și în Rusia stalinistă, când dintr-odată comandamentele de bază ale moralei occidentale au fost abolite: într-un caz porunca „Să nu ucizi!“, iar în celălalt, „Să nu mărturisești strâmb împotriva aproapelui tău!“. Și nici ceea ce a urmat – răsturnarea răsturnării, faptul că după colapsul celui de-Al Treilea Reich germanii au fost neașteptat de ușor de „reeducat“, atât de ușor, de parcă reeducarea ar fi fost ceva automat – n-ar trebui să ne consoleze. Era vorba, de fapt, de unul și același fenomen.

Revenind la Socrate. Atenienii i-au spus că gândirea e subversivă, că vântul gândirii e o vijelie ce mătură toate semnele statornicite după care se orientează oamenii, aducând dezordine în cetăți și confuzie în mintea cetățenilor. Iar Socrate, deși neagă că gândirea corupe, nu pretinde totuși că ea ar ameliora pe cineva. Ea te trezește din somn, ceea ce lui i se pare a fi un mare bine pentru Cetate. Dar el nu spune că și-a început examinarea pentru a deveni un astfel de mare binefăcător. Cât despre sine însuși, nu e nimic altceva de spus decât că viața lipsită de gândire ar fi lipsită de rost, chiar și dacă gândirea nu-i va face niciodată pe oameni mai înțelepți și nu le va oferi răspunsuri la întrebările ridicate de ea însăși. Sensul a ceea ce

Socrate făcea rezida în activitatea însăși. Sau, exprimându-ne altfel: A gândi și a fi pe deplin viu sunt totuna, iar asta înseamnă că gândirea trebuie de fiecare dată să o ia de la capăt; ea este o activitate ce însoțește viața și se ocupă de concepte cum sunt dreptatea, fericirea, virtutea, pe care ni le oferă limbajul însuși ca exprimând sensul a tot ce se întâmplă în viață și ne afectează cât timp trăim.

Ceea ce am numit „căutare" de sens apare în limbajul lui Socrate drept iubire, mai precis iubire în înțelesul grecescului *Eros*, nu al creștinescului *agape*. Iubirea ca Eros este în primul rând o nevoie; ea dorește ceea ce-i lipsește. Oamenii iubesc înțelepciunea și, ca atare, încep să filozofeze pentru că nu sunt înțelepți, iubesc frumosul și, așa-zicând, îl fac – *philokaloúmen*, cuvânt folosit de Pericle în al său Discurs funebru[116] – pentru că ei înșiși nu sunt frumoși. Iubirea e singurul subiect în care Socrate se pretinde expert, iar această expertiză îl călăuzește și în alegerea tovarășilor și prietenilor: „Altminteri sunt netrebnic și nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubește și pe cel iubit"[117]. Dorindu-și ceea ce nu are, iubirea instituie o relație cu ceea ce nu este prezent. Pentru a da în vileag această relație, pentru a o face vizibilă, oamenii simt nevoia să vorbească despre ea – întocmai cum cel ce iubește simte nevoia să vorbească despre iubit. Întrucât căutarea proprie gândirii este un fel de iubire pătrunsă de dorință, gândirea nu poate avea drept obiect decât lucruri demne de a fi iubite – frumusețea, înțelepciunea, dreptatea ș.a.m.d. Urâțenia și răul sunt excluse aproape prin definiție din sfera de preocupări a gândirii. Ele se pot dovedi niște carențe, urâțenia constând în lipsa frumuseții, iar răul, *kakía*, în lipsa binelui. Ca atare, ele nu au rădăcini proprii, nu au o esență pe care gândirea să o poată cuprinde. Dacă gândirea dizolvă concepte pozitive în sensul lor originar, același proces trebuie să dizolve aceste concepte „negative" în originara lor lipsă de sens, adică în nimic substanțial pentru eul gânditor. Asta îl determină pe Socrate să creadă că nimeni nu poate face răul în chip voluntar – din pricina, am spune noi, a statutului ontologic al acestuia: el constă într-o absență, în ceva ce nu este. Și tot asta îl făcea pe Democrit – care gândea despre *logos*, vorbire, că urmează acțiunea la fel cum umbra însoțește toate lucrurile reale, deosebindu-le astfel de simplele aparențe – să-i sfătuiască pe oameni să nu vorbească despre fapte rele: ignorarea răului, lipsirea lui de orice manifestare în vorbire îl va preface în

simplă nălucire, în ceva ce nu are umbră.[118] Aceeași excludere a răului am întâlnit-o când urmăream mirarea admirativă, afirmativă a lui Platon cum se transformă în gândire; ea se întâlnește la aproape toți filozofii occidentali. E ca și cum Socrate nu avea nimic mai mult de spus despre legătura dintre rău și absența gândirii decât că oamenii care nu poartă iubire frumuseții, dreptății și înțelepciunii sunt incapabili de gândire, după cum și reciproc, cei ce iubesc examenul critic și, ca atare, filozofează sunt incapabili să facă răul.

18 Cei doi-în-unul

Cu ce ne-am ales, după toate acestea, în privința uneia din problemele noastre principale – posibila legătură dintre ne-gândire și rău? Cu concluzia că numai oamenii inspirați de *eros*-ul platonician, iubitori de înțelepciune, frumos și dreptate, sunt capabili de gândire și demni de încredere. Cu alte cuvinte, rămânem cu „firile nobile“ de la Platon, cu acei puțini la număr despre care ar putea fi adevărat că nici unul „nu comite răul în mod voluntar“. Totuși, concluzia implicită și periculoasă că „Toată lumea vrea să facă binele“ nu este adevărată nici chiar în cazul lor. (Adevărul trist în această chestiune este că majoritatea relelor sunt comise de oameni care niciodată nu s-au hotărât în mod deliberat să facă fie răul, fie binele, să fie ori răi, ori buni.) Socrate, care, spre deosebire de Platon, gândea despre orice subiect și discuta cu oricine, nu se putea să creadă că doar cei puțini sunt capabili de gândire și că doar anumite obiecte de gândire, vizibile cu ochii minții bine antrenate, dar inefabile în discurs, conferă demnitate și rost activității de gândire. Dacă în gândire există ceva ce-i poate împiedica pe oameni să facă răul, trebuie să fie vorba de vreo proprietate inerentă activității înseși, indiferent care i-ar fi obiectul.

Socrate, acest iubitor de perplexități, a formulat puține declarații pozitive. Printre ele se numără două propoziții, strâns legate între ele, care se raportează la ceea ce discutam adineauri. Ambele figurează în *Gorgias*, dialogul despre retorică, arta de a vorbi mulțimii și de a o convinge. *Gorgias* nu face parte dintre dialogurile socratice timpurii, ci a fost compus cu puțin înainte ca Platon să devină conducătorul Academiei. În plus, însuși obiectul

său este o artă sau o formă de discurs care în aparență și-ar pierde orice rost dacă ar fi aporetică. Dialogul însuși este totuși aporetic, exceptând faptul că Platon plasează la sfârșit unul din miturile sale despre o lume de dincolo cu recompense și pedepse, care aparent – adică ironic – rezolvă toate dificultățile. Dimensiunea serioasă a acestor mituri ale sale este pur politică, constând în faptul că se adresează mulțimii. Miturile din *Gorgias*, în mod cert ne-socratice, prezintă totuși importanță, întrucât în ele, chiar dacă într-o formă ne-filozofică, Platon admite că oamenii săvârșesc în chip voluntar fapte rele, iar implicit recunoaște și că, la fel ca Socrate, nu știe ce să facă filozofic cu acest fapt tulburător. S-ar putea să nu știm dacă Socrate credea că ignoranța este o cauză a răului și că virtutea poate fi transmisă prin învățătură; știm însă că Platon susținea că e mai înțelept să ne bizuim pe amenințări.

Cele două propoziții pozitive ale lui Socrate sună astfel. Prima: „Este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o comiți“, la care Callicles, interlocutorul din dialog, replică în felul în care ar fi replicat toată Grecia, anume că „A îndura nedreptatea nu este în firea unui bărbat, ci a unui sclav, pentru care moartea este de preferat vieții, căci, fiind nedreptățit și bruftuit, nu este în stare nici să se apere, nici să vină în ajutorul celor la care ține“[119]. Cea de-a doua: „În ce mă privește, prefer să mă folosesc de o liră dezacordată și disonantă, să fiu în dezacord cu corul pe care-l dirijez, precum și cu cei mai mulți oameni, afirmând lucruri contrarii părerii lor, decât ca eu însumi, ***un singur om fiind***, să nu mă aflu în armonie cu mine și să mă contrazic“[120]. Ceea ce-l face pe Callicles să-i reproșeze lui Socrate că se avântă în discursuri „ca un adevărat demagog“ și să-i spună că ar fi mai bine, atât pentru el însuși, cât și pentru toți ceilalți, să lase deoparte filozofia.[121]

Aici Callicles are întru câtva dreptate. Pentru că într-adevăr filozofia, sau mai degrabă experiența gândirii, e cea care l-a condus pe Socrate la formularea acestor enunțuri – deși, firește, el nu și-a început demersul investigativ cu scopul de a ajunge la ele, așa cum nici alți gânditori nu și-au început demersurile lor cu scopul de a fi „fericiți“[122]. (Ar fi, cred, o mare greșeală ca aceste enunțuri să fie înțelese drept rezultate ale unei meditații asupra moralei; ele sunt, neîndoielnic, niște intuiții pertinente, însă extrase din experiență, iar în raport cu însuși procesul de gândire sunt în cel mai bun caz niște produse derivate accidentale.)

Nouă ne e greu să realizăm cât de paradoxal trebuie să fi sunat primul din aceste enunțuri atunci când a fost formulat; după mai bine de două milenii

de uz și abuz, el sună astăzi ca o moralizare ieftină. Iar cea mai bună dovadă a dificultății pe care o întâmpină cititorii moderni în a înțelege ținta celui de-al doilea este faptul că în traduceri expresia *„un singur om fiind*“ (care figurează în el înaintea cuvintelor „să nu mă aflu în armonie cu mine și să mă contrazic“) este deseori omisă. Cât despre primul, el este o declarație subiectivă și înseamnă: *pentru mine* e mai bine să fiu nedreptățit decât să nedreptățesc. Iar în dialogul în care figurează, îi este pur și simplu opusă declarația, la fel de subiectivă, care, firește, sună mult mai plauzibil. Reiese limpede că Socrate și Callicles vorbesc despre câte un eu diferit: Ceea ce e bine pentru unul pentru celălalt este rău.

Dacă, pe de altă parte, ne uităm la această propoziție nu din punctul de vedere al celor doi locutori, ci din acela al lumii, ar trebui să spunem: Ceea ce contează este că s-a comis un rău; iar pentru asta nu interesează cine e într-o situație mai bună, cel ce a comis răul sau cel ce l-a îndurat. În calitate de cetățeni, trebuie să preîntâmpinăm comiterea răului, deoarece e vorba de lumea în care trăim cu toții – cel ce comite răul, cel care-l îndură și spectatorul; Cetatea este cea nedreptățită. Codurile noastre juridice, cu distincția operată de ele între delictele în cazul cărora incriminarea este obligatorie și infracțiunile ce țin doar de afacerile private ale indivizilor, lăsându-se la alegerea lor dacă să intenteze proces sau nu, țin cont de acest lucru. Delictul aproape că l-am putea defini drept acea încălcare a legii care se cere pedepsită indiferent cine a fost victima nedreptății; aceasta ar putea fi dispusă să ierte și să uite, iar pentru alții s-ar putea să nu existe nici un pericol dacă se poate prezuma că e improbabil ca făptuitorul să mai comită nedreptăți în viitor. Legea pământului nu permite însă nici o opțiune, deoarece comunitatea ca întreg a fost vătămată.

Cu alte cuvinte, Socrate nu vorbește aici în calitate de cetățean, considerat a fi mai preocupat de lume decât de sine însuși; ci vorbește ca un om dedicat în principal gândirii. E ca și cum el i-ar spune lui Callicles: Dacă ai fi ca mine, iubitor de înțelepciune, și ai simți nevoia să gândești despre toate și să le cercetezi pe toate, ai ști că dacă lumea ar fi așa cum tu o zugrăvești, împărțită în puternici și slabi, unde „cei tari uzează de forța lor, iar cei slabi trebuie să se supună“ (Tucidide), astfel încât n-ar exista altă opțiune decât ori să comiți nedreptatea, ori s-o înduri, atunci e mai bine să suferi decât să le pricinuiești altora suferințe. Nu trebuie însă uitată presupoziția: *dacă ești iubitor de înțelepciune și filozofare; dacă* știi ce înseamnă examinare critică.

Din câte cunosc, în literatura greacă mai există un singur pasaj care spune, în aproape aceleași cuvinte, ceea ce a spus Socrate: „Cel ce săvârșește o nedreptate este mai nenorocit [*kakodaimonésteros*] decât cel pe care-l lovește nenorocirea“[123], citim într-unul din fragmentele lui Democrit, marele adversar al lui Parmenide, care probabil din acest motiv nu e niciodată pomenit de Platon. Coincidența e cu atât mai demnă de atenție, cu cât Democrit, spre deosebire de Socrate, nu era foarte interesat de treburile omenești, dar pare să fi fost foarte interesat de experiența gândirii. Totul pare să indice că ceea ce suntem tentați să înțelegem drept o propoziție pur morală a izvorât de fapt din experiența gândirii ca atare.

Aceasta ne aduce la cea de-a doua propoziție, care e de fapt o precondiție a celei dintâi. Și ea este extrem de paradoxală. Socrate spune că e singur și că, *prin urmare*, nu poate risca să nu fie în armonie cu sine. Dar nimic ce este identic cu sine, în chip veritabil și absolut *Unul*, așa cum A este A, nu poate fi nici în armonie, nici în dezacord cu sine; pentru producerea unui sunet armonios e întotdeauna nevoie de cel puțin două tonuri. Desigur că atunci când apar și sunt văzut de alții eu sunt unu; altminteri aș fi nerecognoscibil. Iar cât timp sunt împreună cu alții, de-abia conștient de mine însumi, sunt așa cum le apar altora. Numim *conștiență* (care, după cum am văzut, înseamnă literal „cunoaștere împreună cu mine însumi“) faptul curios că într-un anumit sens sunt și pentru mine însumi, deși abia dacă mă percep, ceea ce arată că socraticul „un singur om fiind“ nu e atât de neproblematic cum pare; eu nu sunt doar pentru alții, ci și pentru mine, iar în acest din urmă caz e clar că nu sunt chiar unul singur. În Unicitatea mea s-a insinuat o diferență.

Această diferență ne este, de altminteri, cunoscută. Orice există în mijlocul unei pluralități de lucruri nu este doar ceea ce este, în identitatea sa, ci este totodată diferit de celelalte; a fi astfel diferit ține de însăși natura sa. Când vrem să-l cuprindem în gând, cu intenția de a-l defini, suntem nevoiți să luăm în considerare această alteritate (*alteritas*) sau diferență. Când spunem ce este un anumit lucru, trebuie să spunem și ce *nu* este, altminteri am vorbi tautologic; cum spunea Spinoza, orice determinație este o negație. Legat de această problemă a identității și diferenței, există în *Sofistul* lui Platon un pasaj curios, asupra căruia a atras luarea-aminte Heidegger. Străinul din acest dialog observă că dintre două lucruri – de pildă repausul și

mișcarea – „fiecare este diferit [de celălalt], dar același *față de sine*" (*hékaston heautó táuton*)[124]. Interpretând această frază, Heidegger pune accentul pe dativul *heautó*, căci Platon nu spune, cum ne-am aștepta, *hékaston autó táuton*, „fiecare prin el însuși [scos din context] este același", în sensul tautologicului A este A, unde diferența provine din pluralitatea lucrurilor. Potrivit lui Heidegger, acest dativ înseamnă că „fiecare lucru este el însuși restituit sieși, fiecare este același [pentru că este] cu sine. ... Identitatea presupune relația «cu», adică o mediere, o legare, o sinteză: alăturarea într-o unitate"[125]. Pasajul pe care-l analizează Heidegger figurează în secțiunea finală a *Sofistului*, care vorbește despre *koinonía*, „comunitatea", potrivirea și amestecul Ideilor, și îndeosebi despre posibila comunitate a Diferenței și Identității, care par a fi contrare. „Ceea ce e diferit este întotdeauna numit așa față de alte lucruri" (*pros álla*)[126], dar contrariile lor, lucrurile „care sunt ceea ce sunt în ele însele" (*kath'hautá*), participă la „Ideea" de diferență întrucât „se raportează la ele însele", astfel încât fiecare *eidos* este diferit de restul „nu prin natura sa, ci prin participarea la Ideea de Diferență"[127], adică nu pentru că stă în relație cu altceva, de care este diferit (*pros ti*), ci pentru că există în mijlocul unei pluralități de Idei, iar „fiecare entitate ca atare oferă posibilitatea de a fi privită ca diferită de ceva"[128]. În cuvintele noastre, oriunde există pluralitate – de vietăți, lucruri, Idei – există diferență, iar această diferență nu vine din afară, ci este inerentă fiecărei entități sub formă de dualitate, din care vine unitatea prin reunire.

Această construcție – sugestiile lui Platon dimpreună cu interpretarea lui Heidegger – mi se pare eronată. A lua un lucru în afara contextului său cu alte lucruri și a-l privi doar în „relația" lui cu sine (*kath'autó*), adică în identitatea sa, nu dă în vileag nici o diferență, nici o alteritate; odată cu relația sa cu ceva ce el *nu* este, acel lucru își pierde realitatea, căpătând stranietate. În acest mod el apare deseori în opere de artă, cu deosebire în prozele timpurii ale lui Kafka și în unele picturi ale lui van Gogh, unde este reprezentat câte un singur obiect – un scaun, o pereche de încălțări etc. Dar aceste opere artistice sunt niște produse ale gândirii, iar ceea ce le imprimă semnificație – ca și cum ar fi nu doar ele însele, ci *pentru* ele însele – este tocmai transformarea pe care au suferit-o când gândirea le-a luat în stăpânire.

Cu alte cuvinte, aici are loc un transfer al experienței eului gânditor către lucrurile înseși. Căci nimic nu poate fi el însuși și în același timp

pentru sine, în afară de acel doi-în-unul descoperit de Socrate drept esența gândirii și tradus de Platon în limbaj conceptual drept dialogul tăcut *emé emautó* – al meu cu mine însumi.[129] Dar, repet, nu activitatea de gândire este cea care instituie unitatea, care unește doi-în-unul; dimpotrivă, cei doi-în-unul redevin Unul când lumea exterioară se impune celui ce gândește, întrerupând procesul de gândire. Atunci, când este rechemat pe nume înapoi în lumea aparițiilor, unde este întotdeauna Unul, e ca și cum cei doi în care l-a scindat procesul de gândire s-ar suda la loc. Existențial vorbind, gândirea e o activitate solitară, dar nu însingurată; solitudinea este situația umană în care îmi țin mie însumi companie. Însingurarea se produce când mă aflu de unul singur și incapabil să mă despic în doi-în-unul, incapabil să-mi țin mie însumi companie, când, după cum spunea Jaspers, „*ich bleibe mir aus*" (îmi lipsesc mie însumi) sau, exprimându-ne diferit, când sunt unul și lipsit de orice companie.

Poate că nimic nu indică mai pregnant că omul există *esențialmente* la plural decât faptul că, în cursul activității de gândire, solitudinea sa actualizează simpla lui conștiință de sine, pe care probabil că o are în comun cu animalele superioare, într-o dualitate. Această *dualitate* a mea cu mine însumi face din gândire o veritabilă activitate, în cursul căreia eu sunt atât cel ce întreabă, cât și cel ce răspunde. Gândirea poate deveni dialectică și critică pentru că trece prin acest proces de întrebări și răspunsuri, prin dialogul lui *dialégesthai*, care e de fapt o „înaintare prin argumentări", o *poréuesthai diá ton lógon*,[130] în cursul căreia punem întruna întrebarea socratică de bază: *Ce înțelegi atunci când spui…?*, cu deosebirea că această *légein*, spunere, este silențioasă și, drept urmare, atât de promptă, încât structura ei dialogală e ceva mai greu decelabilă.

Criteriul dialogului mental nu mai este adevărul, care ar impune răspunsuri la întrebările pe care mi le pun mie însumi, fie în modalitatea Intuiției, care constrânge cu forța mărturiei senzoriale, fie sub formă de concluzii necesare derivate prin raționament matematic sau logic, care se bazează pe structura creierului nostru și constrâng cu puterea lui naturală. Singurul criteriu al gândirii socratice este acordul, consecvența cu sine, *homologéin autós heautó*[131]; opusul acestora, autocontrazicerea, *enantía légein autós heautó*[132], înseamnă de fapt a-și deveni sieși oponent. Drept care Aristotel, în cea mai timpurie formulare pe care o dă faimosului principiu al non-contradicției, spune explicit că acesta are caracter axiomatic: „trebuie

să-l credem pentru că ... se adresează nu numai cuvântului extern [*éxo lógos*, adică cuvântului vorbit adresat altcuiva, unui interlocutor care poate fi sau prieten, sau adversar], ci și cuvântului *din interiorul sufletului*; căci putem oricând ridica obiecții cuvântului vorbit, [pe când] cuvântului intern nu-i putem obiecta totdeauna", pentru că aici partener îmi sunt eu însumi, iar eu nu-i chip să devin propriu-mi adversar.[133] În acest caz putem observa cum o astfel de constatare, extrasă din experiența eului gânditor, se pierde când este generalizată într-o doctrină filozofică – „A nu poate fi deopotrivă B și A în aceleași condiții și în același timp" –, căci vedem cum această transformare este operată de Aristotel însuși atunci când discută aceeași chestiune în *Metafizica*[134].)

O lectură atentă a *Organon*-ului, cum a fost numită începând cu secolul al VI-lea culegerea tratatelor logice timpurii ale lui Aristotel, arată clar că ceea ce în prezent numim „logică" nu a fost nicidecum gândit inițial drept „instrument al gândirii", al discursului lăuntric purtat „în interiorul sufletului", ci drept știință a vorbirii și argumentării corecte prin care încercăm să-i convingem pe alții sau să justificăm ceea ce enunțăm, pornind întotdeauna, așa cum făcea Socrate, de la premise pe care este probabil să le accepte majoritatea oamenilor sau majoritatea celor îndeobște considerați cei mai înțelepți. În tratatele timpurii, axioma non-contradicției, decisivă doar pentru dialogul lăuntric al gândirii, nu fusese încă instituită drept cea mai fundamentală regulă pentru orice fel de discurs. Numai după ce acest caz special a devenit un exemplu călăuzitor pentru orice gândire, a putut Kant, care în *Antropologia* sa definise gândirea drept „vorbire cu sine ... și deci și ascultare lăuntrică"[135], să includă îndemnul „Gândește întotdeauna consecvent, în acord cu tine însuți!" („*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*") printre maximele ce trebuie considerate „comandamente invariabile pentru clasa gânditorilor"[136].

Pe scurt, actualizarea specific umană a conștienței în dialogul meu mental cu mine însumi sugerează că diferența și alteritatea, care sunt caracteristici dominante ale lumii aparițiilor așa cum îi este dată omului pentru a locui în mijlocul unei pluralități de lucruri, constituie totodată condițiile înseși ale eului mental al omului, pentru că el există numai în dualitate. Iar acest eu – acest eu-sunt-eu – experimentează diferența în identitate tocmai când nu se raportează la lucrurile care apar, ci doar la sine însuși. (Această dualitate originară, în treacăt fie spus, explică zădărnicia căutării identității de

către omul actual. Criza de identitate proprie modernității noastre ar putea fi rezolvată numai nefiind niciodată singuri și neîncercând niciodată să gândim.) Fără această sciziune originară, enunțul socratic despre armonia dintr-o ființă care după toate aparențele este Una ar fi lipsit de sens.

Conștiența nu este totuna cu gândirea; actele de conștiență au în comun cu experiența senzorială faptul de a fi acte „intenționale“ și deci *cognitive*, în timp ce eul gânditor nu gândește ceva, ci *despre* ceva, iar acest act este dialectic, având loc sub forma unui dialog tăcut. Fără conștiență în sensul de conștiință de sine, gândirea nu ar fi posibilă. Ceea ce gândirea actualizează în procesul ei fără de sfârșit este diferența, dată în conștiență ca un simplu fapt brut (*factum brutum*); numai în această formă umanizată conștiența devine apoi caracteristica dominantă a cuiva care nu este nici zeu, nici animal, ci om. După cum metafora creează o punte între lumea fenomenală și activitățile mentale ce au loc înăuntrul ei, așa și socraticul doi-în-unul tămăduiește caracterul solitar al gândirii; dualitatea-i inerentă trimite către pluralitatea infinită care este legea pământului.

Pentru Socrate, dualitatea lui doi-în-unul nu însemna mai mult decât ca partenerii la dialog să fie în formatul potrivit, să fie *prieteni*. Partenerul care-și face apariția când ești alert și însingurat este singurul de care nu poți scăpa niciodată – decât încetând să gândești. Este mai bine să înduri nedreptatea decât s-o comiți, pentru că poți rămâne prieten cu cel ce suferă, pe când cu un ucigaș cine ar vrea să fie prieten și nevoit a trăi împreună? Nici măcar un alt ucigaș. Până la urmă, Imperativul Categoric al lui Kant apelează la această considerație destul de simplă privind importanța acordului fiecăruia cu sine însuși. În spatele imperativului „Acționează numai potrivit acelei maxime prin care să poți în același timp *voi* ca ea să devină o lege universală“[137] se află comandamentul „Să nu te contrazici“. Un ucigaș sau un hoț nu poate voi ca „Trebuie să ucizi“ și „Trebuie să furi“ să fie legi generale, fiindcă în chip firesc se teme pentru propria-i viață și propriul avut. Dacă faci din tine o excepție, inevitabil te contrazici.

Într-unul dintre dialogurile contestate, *Hippias Maior*, care, chiar dacă nu va fi fost scris de Platon, pare că totuși oferă mărturii autentice despre Socrate, acesta descrie situația cu simplitate și acuratețe. Scena este de la sfârșitul dialogului, înaintea plecării acasă. Socrate îi spune lui Hippias, care se vădise a fi un partener de discuție deosebit de obtuz, cum că este

„nespus de norocos“ în comparație cu bietul Socrate, pe care îl așteaptă acasă un ins cum nu se poate mai sâcâitor, care îl supune întotdeauna la examinări dificile. „Mi-e ruda cea mai apropiată și împărțim aceeași casă.“ Când îl va auzi acum pe Socrate rostind opiniile lui Hippias, îl va întreba „dacă nu-i e rușine să țină discursuri despre îndeletnicirile frumoase, când nu cunoaște nici măcar înțelesul cuvântului «frumusețe»“[138]. Hippias, când ajunge acasă, rămâne unul, căci, deși trăiește singur, nu caută să-și țină sieși companie. Cu siguranță că nu-și pierde conștiența; doar că n-are deprinderea să și-o actualizeze. Pe când Socrate, când ajunge acasă, nu este singur, ci este *cu* sine. Cu acel ins care-l așteaptă, Socrate trebuie, evident, să ajungă la un fel de învoială, deoarece trăiesc amândoi sub același acoperiș. Mai bine să fii în dezacord cu toată lumea decât cu acel singur ins cu care ești nevoit să trăiești împreună după ce ai părăsit compania celorlalți oameni.

Ceea ce a descoperit Socrate este că putem avea schimb de idei cu noi înșine, la fel cum putem avea cu alții, și că între cele două genuri de convorbire există puncte comune. Aristotel, vorbind despre prietenie, remarca: „Prietenul este un al doilea eu“[139], vrând prin aceasta să spună că poți purta cu el un dialog de idei le fel cum poți purta cu tine însuți. Această remarcă se plasează tot în tradiția socratică, doar că Socrate ar fi spus: Eul e și el un fel de prieten. Experiența călăuzitoare în aceste chestiuni este, firește, prietenia, și nu viețuirea de unul singur; înainte de a vorbi cu mine însumi, vorbesc cu alții, examinând cu ei tot ce poate face obiect de discuție, iar apoi descopăr că pot purta dialog nu doar cu alții, ci deopotrivă cu mine însumi. Punctul comun al celor două feluri de a convorbi este că dialogul se poate purta doar între prieteni, iar criteriul lui, așa-zicând legea lui supremă, poruncește: Să nu te contrazici.

„Oamenilor nevrednici“ le este caracteristic a fi „într-un permanent dezacord cu sine“ (*diaphérontai heautóis*), iar celor vicioși, a fugi de ei înșiși; sufletul lor este răzvrătit împotriva lui însuși (*stasiázei*).[140] Ce fel de dialog poți purta cu tine însuți când sufletul tău nu e în armonie, ci în vrajbă cu sine însuși? Exact dialogul pe care-l auzim când Richard III al lui Shakespeare este singur:

De ce mă tem? De mine? Nu e nimeni:
Richard e drag lui Richard; eu sunt eu.
E vreun călău pe-aici? Nu. Eu, eu sunt.
Să fug! De mine? Am pricini destule

Spre-a nu mă răzbuna. Cum, eu asupră-mi?
Dar eu mi-s drag. De ce? De-atâta bine
Cât însumi mie însumi mi-am făcut?
Ba nu! De mine mai curând mi-e silă
De câte săvârşit-am silnicii.
Sunt un nemernic. Nu, mă mint; nu sunt;
Vorbeşte-te de bine, om neghiob;
Neghiobule, să nu te linguşeşti.*

Dar toate acestea capătă o înfăţişare mult diferită după ce a trecut de miezul nopţii şi Richard a scăpat de compania propriului eu, alăturându-se celor de-o seamă cu el. Atunci:

De vorba „conştiinţă" se slujesc
Doar cei fricoşi, scornită ca să-nfrâne
Pe cei ce-s tari.

Chiar şi Socrate, atât de îndrăgostit de piaţa publică, trebuie să se ducă acasă, în singurătate, ca să-şi întâlnească celălalt eu al său.

Am atras atenţia asupra pasajului de o robustă simplitate din *Hippias Maior* pentru că furnizează o metaforă în măsură să simplifice – cu riscul s-o facă peste măsură – nişte chestiuni care sunt dificile şi, ca atare, mereu în pericol de complicare excesivă. Epocile ulterioare au dat insului care-l aşteaptă pe Socrate la el acasă numele de „conştiinţă". În faţa tribunalului ei, exprimându-ne în limbaj kantian, trebuie să ne înfăţişăm şi să dăm socoteală de noi înşine. Iar pasajul din *Richard III* l-am ales pentru că Shakespeare, deşi foloseşte cuvântul *conscience*, nu-l foloseşte în acest loc în felul obişnuit. Engleza a avut nevoie de vreme îndelungată pentru a separa cuvintele *consciousness* şi *conscience*, iar în unele limbi, de pildă franceza, o atare separare nici n-a fost operată vreodată. Facultatea desemnată de cel de-al doilea, aşa cum îl înţelegem în chestiuni morale sau juridice, se presupune a fi întotdeauna prezentă în noi, întocmai ca şi starea desemnată de primul [conştienţa – *n. tr.*]. Şi se presupune, de asemenea, că ea ne spune ce să facem şi ce să regretăm; înainte de a deveni *lumen naturale* sau raţiunea practică a lui Kant, ea a fost vocea lui Dumnezeu.

* Trad. rom. de Dan Duţescu, în W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. I, Ed. Univers, Bucureşti, 1982, p. 576, respectiv p. 579 – *n. tr.*

Spre deosebire de mereu prezenta conștiință, insul despre care vorbește Socrate a fost lăsat acasă; Socrate se teme de el așa cum ucigașii din *Richard III* se tem de conștiință. Aici conștiința apare ca un gând secund, suscitat fie de o crimă, ca în cazul lui Richard însuși, fie de opinii neexaminate, ca în cazul lui Socrate. Ori poate fi doar o teamă anticipată de asemenea gânduri secunde, ca la ucigașii năimiți de Richard. Această conștiință, spre deosebire de vocea lui Dumnezeu din noi sau de *lumen naturale*, nu dă nici un fel de prescripții pozitive (chiar și *daimon*-ul socratic, vocea divină din el, îi spune doar ce să *nu* facă); în cuvintele lui Shakespeare, ea „îți pune numai bețe-n roate". Ceea ce naște frică într-un om este anticiparea prezenței unui martor care-l așteaptă numai *dacă* și când se duce acasă. Ucigașul din piesa lui Shakespeare spune: „Omul care năzuiește să aibă trai bun se cade ... să se descotorosească de ea", lucru lesne de reușit, pentru că tot ce are de făcut acel om este să nu înceapă niciodată solitarul dialog tăcut numit de noi „gândire", adică să nu se ducă niciodată acasă, unde să cadă pe gânduri. Aceasta nu este o chestiune de viciu sau virtute, după cum nu este nici chestiune de inteligență sau prostie. Unei persoane care nu cunoaște acest dialog tăcut (în cadrul căruia examinăm propriile spuse și fapte) nu-i va păsa dacă se contrazice, iar asta înseamnă că niciodată nu va fi nici capabilă, nici dornică să dea socoteală de ceea ce spune sau face; nu-i va păsa nici dacă a comis o nelegiuire, deoarece poate miza pe uitarea ei în clipa următoare. Pe oamenii vicioși – contrar afirmației lui Aristotel – *nu* „îi copleșesc regretele".

Gândirea în sensul ei non-cognitiv, ne-specializat, de nevoie firească a vieții umane, de actualizare a diferenței prezente în conștiență, nu este o prerogativă a celor puțini, ci o facultate prezentă în orice om; după cum, simetric, incapacitatea de a gândi nu este o carență a celor mulți lipsiți de vigoare cerebrală, ci o posibilitate aflată la pândă în oricine, nefiind excluși oamenii de știință, cărturarii și alți specialiști în îndeletniciri mentale. Oricine poate ajunge să se ferească de acel dialog cu sine însuși ale cărui fezabilitate și importanță au fost descoperite de Socrate. Gândirea însoțește viața și este ea însăși chintesența dematerializată a faptului de a fi viu; și, cum orice viață e un proces, chintesența ei nu poate să rezide decât în procesul de gândire ca atare, nu în vreun rezultat cristalizat sau în niște gânduri determinate. O viață fără gândire este întru totul posibilă; în acest caz ea nu-și dezvăluie însă propria esență, fiind nu doar lipsită de sens, ci și anemică. Oamenii care nu gândesc sunt aidoma unor lunatici.

Pentru eul gânditor și experiența sa, conștiința care „îți pune numai bețe-n roate“ este un efect colateral. Indiferent ce suite de gânduri parcurge subiectul gânditor, eul care cu toții suntem trebuie să se ferească să facă ceva ce ar zădărnici prietenia și conviețuirea în armonie dintre cei doi-în unul. Asta avea în vedere Spinoza prin expresia *acquiescentia in seipso* (mulțumire de sine, satisfacție interioară): „Ea se poate naște din rațiune [raționament], și această mulțumire care se naște din rațiune este cea mai mare care poate exista“[141]. Criteriul furnizat de ea acțiunii nu sunt regulile uzuale, recunoscute de mulțime și aprobate de societate, ci a ști dacă voi putea trăi împăcat cu mine însumi când va sosi ceasul să reflectez la faptele și vorbele mele. Conștiința este anticiparea *alter ego*-ului lăuntric care te așteaptă dacă și când vei reveni acasă.

Pentru cel ce gândește, acest efect moral are un caracter marginal. Iar gândirea ca atare nu aduce prea mult societății, în orice caz mult mai puțin decât îi aduce setea de cunoaștere, care folosește gândirea ca pe un instrument în vederea altor scopuri. Ea nu creează valori; ea nu va descoperi, o dată pentru totdeauna, ce este „binele“; ea nu întărește, ci mai degrabă dizolvă regulile de conduită acceptate. Și nu are relevanță politică decât dacă survine o stare de urgență. Că atâta timp cât trăiesc trebuie să pot fi împăcat cu mine însumi e un considerent ce nu survine politic decât în „situații-limită“.

Acest termen a fost făurit de Jaspers pentru condiția umană generală, neschimbătoare – „că nu pot trăi fără a lupta și a suferi; că nu pot evita vinovăția; că nu mă pot sustrage morții“ – spre a indica experiența a „ceva imanent care deja trimite spre transcendență“; în urma reacției noastre la acel ceva, „*devenim acea* Existenz *care potențial suntem*“[142]. La Jaspers, termenul își dobândește plauzibilitatea sugestivă nu atât de la niște experiențe specifice, cât de la simplul fapt că viața însăși, încadrată între naștere și moarte, este o chestiune de limită prin aceea că existența mea mundană mă forțează întruna să iau în considerare un trecut când încă nu existam și un viitor când nu voi mai fi. Lucrul important aici este că ori de câte ori transcend limitele temporale ale propriei mele vieți și încep să reflectez despre acest trecut, judecându-l, și despre acest viitor, alcătuind proiecte pentru voință, gândirea încetează să fie o activitate politicește marginală. Iar astfel de reflecții se vor ivi inevitabil în situațiile de urgență politică.

Când toată lumea se lasă antrenată pe negândite de ceea ce ceilalți fac și cred, cei ce gândesc sunt trași afară din ascunzătoare deoarece refuzul lor

de a se alătura este frapant și prin aceasta devine un fel de acțiune. În astfel de circumstanțe excepționale se vădește cum componenta purificatoare a gândirii (oficiul de moașă al lui Socrate, care dă în vileag implicațiile opiniilor neexaminate și prin aceasta distruge anumite valori, doctrine, teorii și chiar convingeri) este implicit politică. Pentru că această distrugere are un efect eliberator asupra altei facultăți, aceea de judecare, care poate fi numită cu oarecare temei cea mai politică dintre facultățile mentale ale omului. Este facultatea care judecă *particulare* fără a le subsuma unor reguli generale ce pot fi predate și învățate până se transformă în habitudini care pot fi înlocuite prin alte habitudini și reguli.

Facultatea de judecare a cazurilor particulare (relevată de Kant), capacitatea de a spune „acest lucru este bun“, „acest lucru este frumos“ etc., nu e totuna cu facultatea gândirii. Gândirea are de-a face cu invizibile, cu reprezentări de lucruri absente; judecarea privește întotdeauna cazuri particulare și lucruri prezente. Cele două sunt însă legate între ele, așa cum sunt conștiența și conștiința. Dacă gândirea – dialogul tăcut al celor doi-în-unul – actualizează diferența dinăuntrul identității noastre așa cum este dată în conștiința morală și are drept produs derivat conștiința de sine, atunci judecata, produsul derivat al efectului eliberator al gândirii, realizează gândirea, o face manifestă în lumea fenomenală, unde eu nu sunt niciodată singur și sunt întruna prea ocupat ca să fiu capabil să gândesc. Manifestarea vântului gândirii nu e cunoaștere; ci e capacitatea de a deosebi între drept și nedrept, între frumos și urât. Iar asta, în rarele momente când miza este evidentă, poate într-adevăr preîntâmpina catastrofe, cel puțin pentru cel în cauză.

CAPITOLUL IV

Unde suntem când gândim?

19 „Tantôt je pense et tantôt je suis“ *(Valéry): nicăieri-ul*

Acum, că mă apropii de sfârșitul acestor considerații, sper că nici un cititor nu se așteaptă să încerc un rezumat concluziv. O asemenea încercare din partea mea s-ar afla în flagrantă contradicție cu cele descrise aici. Dacă gândirea este o activitate ce-și este propriul scop și dacă singura metaforă potrivită pentru ea, luată din experiența noastră senzorială obișnuită, este senzația de a fi viu, urmează că toate întrebările privitoare la ținta sau scopul gândirii sunt la fel de lipsite de răspuns ca și cele privitoare la ținta sau scopul vieții. Întrebarea „Unde suntem când gândim?“ o pun la sfârșitul analizei mele nu pentru că răspunsul la ea ar putea furniza vreo concluzie, ci doar pentru că întrebarea însăși și considerațiile pe care ea le suscită pot avea sens doar în contextul întregii acestei abordări. Dat fiind că ceea ce urmează se sprijină în foarte mare măsură pe reflecțiile mele de până aici, le voi rezuma pe acestea în câteva propoziții ce vor părea probabil dogmatice, deși nu se vor a fi așa.

În primul rând, gândirea este întotdeauna în afara ordinii, ea întrerupe toate activitățile obișnuite și este întreruptă de ele. Cea mai bună ilustrare a acestei situații poate fi și astăzi – cum spune povestea de demult – obiceiul lui Socrate ca pe neașteptate „să-și îndrepte gândul către sine“, desprinzându-se de orice anturaj și adoptând această postură oriunde s-ar fi aflat,

„surd la orice rugăminte" de a-și relua îndeletnicirea de mai înainte.[1] S-a întâmplat ca odată, într-o tabără militară – ne povestește Xenofon –, să rămână cu totul nemișcat timp de douăzeci și patru de ore, adâncit în gânduri, cum am spune azi.

În al doilea rând, experiențele autentice ale eului gânditor au manifestări diverse, printre care se numără paralogismele metafizice, precum teoria celor două lumi și, mai interesant, descrierile ne-teoretice ale gândirii ca fiind un fel de moarte, sau, invers, ideea potrivit căreia cât timp gândim aparținem unei alte lumi, numenale – prezentă pentru noi în chip aluziv chiar și în întunericul concretului aici-și-acum –, sau, în fine, definiția aristotelică a lui *bíos theoretikós* ca *bíos xenikós*, o viață de străin. Aceleași experiențe se reflectă și în îndoiala carteziană privind realitatea lumii, în formularea lui Valéry „Ba gândesc, ba sunt" (ca și cum a fi real și a gândi s-ar afla în opoziție), în cea a lui Merleau-Ponty „Suntem cu adevărat singuri doar cu condiția să nu știm că suntem; tocmai această ignoranță este singurătatea noastră [a filozofului]"[2]. Și este adevărat că eul gânditor, oricare i-ar putea fi altminteri reușitele, nu va fi niciodată capabil să atingă realitatea ca realitate ori să se convingă că realmente există ceva și că viața, viața omului, este mai mult decât un vis. (Această bănuială că viața nu-i decât un vis constituie una din trăsăturile caracteristice ale filozofiei asiatice. Exemplele din filozofia indiană sunt numeroase; voi da un exemplu chinez care e foarte elocvent grație conciziei sale. E vorba de o poveste despre filozoful daoist (adică anticonfucianist) Zhuangzi. Acesta „a visat odată că era un fluture care zbura și se zbenguia de colo-colo, fericit cu sine și făcând ce-i era pe plac. Nu știa că este Zhuangzi. Deodată s-a trezit și iacătă-l, acum era Zhuangzi în carne și oase. Dar nu știa dacă este Zhuangzi care visase că e fluture sau un fluture care visează că e Zhuangzi. Între Zhuangzi și un fluture trebuie să existe *oarecare* deosebire!")[3]

Intensitatea experienței gândirii, pe de altă parte, se manifestă prin ușurința cu care opoziția dintre gândire și realitate poate fi răsturnată, astfel încât numai gândirea să pară reală, iar tot ceea ce doar este să pară atât de trecător, de parcă n-ar fi deloc: „Ceea ce e *gândit* este; iar ceea ce *este* este doar în măsura în care e gândit" („*Was* gedacht *ist, ist; und was* ist, ist *nur insofern es Gedanke ist*").[4] Hotărâtor aici e însă faptul că toate îndoielile de acest fel dispar de îndată ce singurătatea celui ce gândește este tulburată și chemarea lumii și a semenilor preface iarăși dualitatea lăuntrică a celor doi-în-unul

într-un Unu. Astfel, ideea că tot ce este s-ar putea să fie un simplu vis e fie coșmarul născut din experiența gândirii, fie gândul consolator la care trebuie să apelez nu când eu m-am retras din lume, ci când lumea s-a retras din mine devenind ireală.

În al treilea rând, aceste ciudățenii ale activității de gândire se nasc din faptul retragerii, inerent tuturor activităților mentale; gândirea are întotdeauna de-a face cu absențe și se extrage pe sine din ceea ce e prezent și la îndemână. Aceasta, firește, nu dovedește existența unei alte lumi în afară de cea din care facem parte în viața obișnuită, ci înseamnă doar că realitatea și existența, pe care noi nu le putem concepe decât în termeni de timp și spațiu, pot fi vremelnic suspendate, își pot pierde greutatea și odată cu ea semnificația pe care o au pentru eul gânditor. Ceea ce acum, în cursul activității de gândire, devine semnificativ sunt niște distilate, produse ale desenzorializării, iar astfel de distilate nu sunt simple concepte abstracte; odinioară ele erau numite „esențe".

Esențele nu pot fi localizate. Gândirea umană care și le aproprie părăsește lumea particularului și pornește în căutarea a ceva ce posedă *semnificație* generală, chiar dacă nu neapărat și valabilitate universală. Gândirea întotdeauna „generalizează", stoarce din multitudinea particularelor – pe care, grație procesului de desenzorializare, le poate reuni ca să le mânuiască ușor – semnificațiile ce le sunt inerente. Generalizarea este proprie oricărui gând, chiar și unuia care insistă asupra întâietății universale a particularului. Cu alte cuvinte, „esențialul" este ceea ce e aplicabil pretutindeni, iar acest „pretutindeni" care-i conferă gândului greutatea specifică este, spațial vorbind, un „nicăieri". Eul gânditor, mișcându-se printre universale, printre esențe invizibile, nu este, strict vorbind, nicăieri; el este apatrid în sensul cel mai tare al cuvântului – ceea ce poate explica și faptul că încă de timpuriu printre filozofi s-a ivit un spirit cosmopolit.

Singurul mare gânditor care era în mod explicit conștient că această lipsă a unei patrii e firească în cazul activității de gândire a fost Aristotel – poate fiindcă el cunoștea atât de bine și exprima atât de clar diferența dintre a acționa și a gândi (distincția hotărâtoare dintre modul de viață politic și cel filozofic) și, trăgând de aici concluzia evidentă, a refuzat „să împărtășească soarta" lui Socrate și să le ofere atenienilor prilejul „de a păcătui în două rânduri față de filozofie". Când i s-a adus acuzația de impietate, a părăsit Atena, „retrăgându-se la Chalkis, un bastion al influenței macedonene".[5]

În *Protreptic* – una din scrierile sale timpurii, care în Antichitatea târzie era încă bine cunoscută, dar nouă ne-a parvenit doar fragmentar – el includea condiția de apatrid printre marile avantaje ale modului de viață propriu filozofului. Aristotel elogiază acolo *bíos theoretikós* pentru faptul că nu are nevoie „nici de vreo unealtă anume, și nici nu e legată de vreun loc anume" pentru a se exercita. Filozofii iubesc acest „nicăieri" ca și cum ar fi o țară (*philochoréin*) și sunt dispuși să abandoneze orice alte îndeletniciri de dragul lui *scholázein* (a nu face nimic, cum am spune astăzi), grație delectării intrinseci gândirii ori filozofării ca atare.[6] Rațiunea acestei fericite independențe este că filozofia (cunoașterea *katá lógon*) nu se ocupă de particulare, de lucruri care se oferă simțurilor, ci de universale (*kath'hólou*), de lucruri nelocalizabile.[7] Ar fi o mare greșeală ca astfel de universale să fie căutate în chestiuni practic-politice, care întotdeauna privesc particularele; în acest domeniu, enunțurile „generale", aplicabile pretutindeni la fel, degenerează imediat în generalități găunoase. Acțiunea privește particularele, și numai enunțurile particulare pot fi valabile în domeniul eticii sau al politicii.[8]

Cu alte cuvinte, când am întrebat unde se află eul gânditor se prea poate să fi pus o întrebare greșită, nepotrivită. Privit din perspectiva lumii cotidiene a aparițiilor, acel „pretutindeni" al eului gânditor – care convoacă la sine tot ce vrea, de la orice distanță în timp și spațiu, distanță traversată de gând cu o viteză mai mare decât a luminii – este un *nicăieri*. Și cum acest nicăieri nu e nicidecum identic cu dublul nicăieri din care ne ivim subit la naștere și în care dispărem aproape la fel de subit la moarte, el nu poate fi conceput decât ca Vid. Iar vidul absolut poate fi un concept-limită; cu toate că nu este de neconceput, el este de negândit. Evident că dacă nu există absolut nimic, nu poate exista nici ceva care să fie gândit. Faptul că suntem în posesia acestor concepte-limită care ne închid gândirea între niște ziduri de netrecut – iar ideea de început absolut sau de sfârșit absolut se numără printre ele – nu ne spune mai mult decât că suntem într-adevăr niște ființe *finite*. A admite că aceste limitări ar putea servi la circumscrierea unui loc unde eul gânditor poate fi localizat n-ar fi decât o altă variantă a teoriei celor două lumi. Finitudinea omului, un dat irevocabil în virtutea propriului interval temporal scurt plasat în infinitatea timpului care se întinde deopotrivă în trecut și în viitor, constituie, așa-zicând, infrastructura tuturor activităților mentale: ea se manifestă ca singura realitate de care gândirea ca gândire mai este conștientă atunci când eul gânditor s-a retras din

lumea aparițiilor și și-a pierdut simțul realității inerent acelui *sensus communis* cu ajutorul căruia ne orientăm în această lume.

Cu alte cuvinte, remarca lui Valéry – că atunci când gândim nu *suntem* – ar fi corectă dacă în cazul nostru simțul realității ar fi pe de-a-ntregul determinat de existența noastră spațială. Acel „pretutindeni" al gândirii este de fapt o regiune a lui „nicăieri". Dar noi nu suntem numai în spațiu, ci suntem și în timp, amintindu-ne și tot adunând din „pântecele memoriei" (Augustin) ceea ce nu mai e prezent, anticipând și plănuind în modalitatea voinței ceea ce încă nu este. Poate că întrebarea noastră – Unde suntem când gândim? – era greșită fiindcă întrebând despre *topos*-ul acestei activități eram orientați doar spațial – de parcă am fi uitat celebra constatare a lui Kant că „timpul nu este altceva decât forma simțului intern, adică a intuiției cu privire la noi înșine și la starea noastră internă". Pentru Kant aceasta însemna că timpul nu are nimic de-a face cu aparițiile ca atare – el nu aparține „nici unei figuri, nici unei poziții" așa cum le sunt date simțurilor noastre –, ci are de-a face doar cu aparițiile ca factori care afectează „starea noastră internă", unde timpul determină „raportul reprezentărilor".[9] Iar aceste reprezentări – prin care facem prezent ceea ce fenomenal este absent – sunt, firește, produse ale gândirii, adică experiențe sau noțiuni ce au trecut prin operația de dematerializare prin care mintea își pregătește propriile obiecte și, prin „generalizare", le despoaie și de proprietățile lor spațiale.

Timpul determină modul în care aceste reprezentări se raportează unele la altele dispunându-le într-o ordine secvențială, iar aceste secvențe sunt ceea ce în mod curent numim șiruri de gânduri. Orice gândire este discursivă și, în măsura în care urmează un fir al gândurilor, ar putea fi reprezentată, prin analogie, ca o „linie ce avansează către infinit", corespunzător modului în care ne reprezentăm de obicei natura secvențială a timpului. Dar pentru a crea o astfel de linie a gândirii trebuie ca *juxtapunerea* în care ne sunt date experiențele s-o transformăm într-o *succesiune* de cuvinte silențioase – singurul mediu în care putem gândi –, ceea ce înseamnă că nu doar desenzorializăm, ci și despațializăm experiența originară.

20 *Abisul dintre trecut și viitor:* nunc stans

În speranța de a descoperi unde este localizat în timp eul gânditor și dacă neobosita sa activitate poate fi determinată temporal, mă voi folosi de una din parabolele lui Kafka, parabolă care, în opinia mea, are de-a face tocmai cu această chestiune. Parabola face parte dintr-o culegere de aforisme intitulată „El"[10].

> El are doi adversari; primul îl împinge din spate, dinspre origine. Cel de-al doilea îi barează drumul din față. El se luptă cu amândoi. De fapt, primul îl susține în lupta cu cel de-al doilea, căci vrea să-l împingă înainte, iar în același fel cel de-al doilea îl susține în lupta cu primul, căci îl împinge înapoi. Dar lucrurile stau așa numai teoretic. Căci sunt de față nu doar cei doi adversari, ci și el însuși, și cine-i cunoaște cu adevărat intențiile? Visul său este însă că într-un moment de imprudență – iar pentru asta, trebuie să recunoaștem, ar fi nevoie de o noapte mai întunecoasă decât a fost vreodată – va evada din linia de bătaie și, grație experienței sale în luptă, va fi promovat arbitru asupra celor doi potrivnici care se înfruntă.

Mi se pare că această parabolă descrie senzația temporală a eului gânditor. Ea analizează poetic „starea noastră internă" în privința timpului, de care suntem conștienți când ne-am retras dintre apariții și constatăm cum activitățile noastre mentale se încolăcesc asupra lor înseși – *cogito me cogitare, volo me velle* ș.a.m.d. Senzația internă de timp se naște când nu suntem pe deplin absorbiți de invizibilele absente despre care gândim, ci începem să ne îndreptăm atenția spre activitatea însăși. În această situație trecutul și viitorul sunt egal de prezente tocmai pentru că sunt la fel de absente din simțul nostru; astfel, acel „nu mai" al trecutului este transformat, în virtutea metaforei spațiale, în ceva aflat *în urma* noastră, iar acel „nu încă" al viitorului, în ceva ce *vine spre* noi din față (termenul german *Zukunft*, asemeni francezului *avenir*, înseamnă literal „ceea ce vine spre"). La Kafka, această scenă este un câmp de luptă pe care forțele trecutului se ciocnesc cu cele ale viitorului. Între ele îl găsim pe omul numit de Kafka „el", care, dacă vrea să-și păstreze poziția, trebuie să se lupte cu ambele forțe. Aceste forțe sunt adversarii „săi"; ele nu-și sunt pur și simplu opuse una celeilalte și nici nu prea s-ar lupta între ele dacă „el" nu ar sta între ele și nu li s-ar împotrivi; și, chiar și dacă un asemenea antagonism ar fi cumva inerent celor două și s-ar putea înfrunta și fără „el", tot s-ar fi neutralizat și nimicit de mult între ele, întrucât, ca forțe, sunt în mod evident de tărie egală.

Cu alte cuvinte, continuumul temporal, schimbarea fără de sfârșit, este fragmentat în trei timpuri gramaticale – prezent, trecut, viitor –, fragmentare în urma căreia trecutul și viitorul se opun unul altuia precum *nu mai* și *nu încă* doar din pricina prezenței omului, care el însuși are o „origine", nașterea sa, și un sfârșit, moartea sa, și deci stă în orice moment între cele două; acest interval se cheamă prezent. Inserția omului, cu durata mărginită a vieții sale, transformă fluxul continuu al purei schimbări – pe care o putem concepe fie ciclic, fie sub formă de mișcare rectilinie, fără a fi vreodată capabili să concepem un început absolut sau un sfârșit absolut – în timpul așa cum îl cunoaștem.

Oricare ar fi conceptul de timp pe care-l împărtășim, această parabolă în care două dintre timpurile gramaticale, trecutul și viitorul, sunt înțelese ca niște forțe opuse care se izbesc una de alta în punctul numit „prezent", ne sună foarte straniu. Extrema parcimonie a limbajului lui Kafka, în care, pentru a sublinia realismul fabulei, este eliminată orice realitate faptică ce ar fi putut da naștere lumii gândirii, o poate face să sune mai straniu chiar și decât o cere gândirea însăși. Din acest motiv voi apela la o imagine ciudat înrudită, zugrăvită de Nietzsche în stilul intens alegoric al cărții sale *Așa grăit-a Zarathustra*. Ea este mult mai lesne de înțeles, fiindcă pune în joc, cum spune el, o simplă „viziune" sau „enigmă".[11] Alegoria începe cu sosirea lui Zarathustra la o poartă care, ca orice poartă, are o intrare și o ieșire, adică poate fi văzută ca loc de întâlnire a două drumuri:

> Două drumuri se întâlnesc aici, pe care nimeni nu s-a dus până la capăt. Această lungă cale îndărăt ține o veșnicie. Și această lungă cale înainte – este o altă veșnicie. Ele se contrazic, aceste drumuri; se-nfruntă cap în cap – și aici, sub acest arc de poartă se-ntâlnesc. Numele lui e scris colo sus; privește: „clipă" [„*Augenblick*"]... Privește ... această clipă! De aici, de sub arcada-acestei clipe, se-ntinde *îndărăt* o lungă cale fără de sfârșit: o veșnicie ni se-ntinde-n spate [iar o altă cale duce înainte spre un etern viitor].

Heidegger, comentând în cartea sa *Nietzsche*[12] acest pasaj, observă că lucrurile se înfățișează astfel nu spectatorului, ci doar omului aflat în cadrul porții; pentru spectator timpul trece în modul în care suntem obișnuiți să-l gândim, ca o succesiune de clipe prezente, unde întotdeauna un lucru urmează altuia. Aici nu există un loc de întâlnire; nu există două căi, ci una singură. „Ciocnirea se produce doar pentru cel ce *este el însuși* clipa prezentă...

Oricine stă în clipa prezentă este întors cu fața spre ambele direcții: pentru el, Trecutul și Prezentul curg *unul contra celuilalt*". Apoi, rezumând aceste considerații în contextul doctrinei nietzscheene a Eternei Reîntoarceri, Heidegger spune: „Acesta e adevăratul conținut al doctrinei Eternei Reîntoarceri, că Eternitatea *este* în Prezent, că Clipa nu este acel banal Acum care-i apare simplului privitor, ci este ciocnirea dintre Trecut și Viitor". (Același gând apare și la Blake – „*Hold infinity in the palm of your hand / and eternity in an hour*" [„Ține infinitu-n palma ta / și veșnicia într-un ceas"].)

Revenind la Kafka: trebuie ținut cont că toate aceste exemple nu au de-a face cu doctrine sau teorii, ci cu gânduri legate de experiențe ale eului gânditor. Văzută din perspectiva unui nesfârșit flux continuu, inserția omului, combătând în ambele direcții, produce o ruptură care, fiind apărată în ambele direcții, se lărgește la dimensiunile unei prăpăstii, cea a prezentului văzut ca un câmp de bătaie al celui angajat în luptă. Acest câmp de luptă este la Kafka metafora pentru căminul omului pe pământ. Văzut din perspectiva omului inserat și prins în fiecare moment la mijloc, între trecutul *său* și viitorul *său*, ambele ațintite asupra celui ce-și creează prezentul, acest câmp de luptă este un spațiu intermediar, un Acum extins în care el, omul, își petrece viața. Prezentul, în viața obișnuită cel mai nestatornic și mai lunecos dintre timpurile gramaticale – când spun „acum" și îl desemnez în indiferent ce fel, el a și trecut –, nu este mai mult decât o ciocnire a trecutului, care nu mai este, cu viitorul, care se apropie, dar nu este încă. Omul trăiește în acest loc intermediar, iar ceea ce el numește prezent este lupta de-o viață împotriva balastului trecutului, care-l mână înainte prin speranță, și teama de viitor (a cărui singură certitudine este moartea), care-l împinge înapoi spre „tihna trecutului", prin nostalgia și amintirea singurei realități de care poate fi sigur.

N-ar trebui să ne alarmeze peste măsură faptul că acest construct temporal e cu totul diferit de succesiunea temporală din viața obișnuită, unde cele trei timpuri gramaticale se succedă lin și unde timpul însuși poate fi înțeles prin analogie cu șirurile numerice, fixat fiind prin calendar, potrivit căruia prezentul este astăzi, trecutul începe cu ziua de ieri, iar viitorul începe mâine. Prezentul este și aici înconjurat de trecut și viitor, întrucât rămâne punctul fix din care ne luăm reperele, privind spre înapoi sau spre înainte. Posibilitatea pe care o avem de a modela nesfârșitul flux al purei schimbări

o datorăm nu timpului însuși, ci continuității preocupărilor și activităților noastre în lume, unde *continuăm* ceea ce am început ieri și sperăm să terminăm mâine. Altfel spus, continuumul temporal depinde de continuitatea vieții noastre de fiecare zi, iar îndeletnicirile de fiecare zi, spre deosebire de activitatea eului gânditor – întotdeauna independentă de circumstanțele spațiale în care are loc –, sunt totdeauna determinate și condiționate spațial. Tocmai datorită acestei omniprezente spațialități a vieții noastre obișnuite putem vorbi în mod plauzibil despre timp în categorii spațiale, trecutul ne poate apărea ca ceva aflat „îndărătul" nostru, iar viitorul, ca ceva ce se întinde „în fața" noastră.

Parabola temporală a lui Kafka nu i se aplică omului în îndeletnicirile lui cotidiene, ci doar eului gânditor, în măsura în care acesta este retras din îndeletnicirile vieții cotidiene. Prăpastia dintre trecut și viitor se cască doar în reflecție, care are drept obiect ceea ce e absent – fie ceea ce a dispărut deja, fie ceea ce n-a apărut încă. Reflecția aduce aceste „regiuni" absente în prezentul spiritului; din această perspectivă activitatea spiritului poate fi înțeleasă ca o luptă împotriva timpului însuși. Numai pentru că „el" gândește și deci nu mai este antrenat de continuitatea vieții cotidiene într-o lume de apariții, trecutul și viitorul se manifestă ca pure entități, astfel încât „el" poate deveni conștient de un *nu mai* care-l împinge înainte și de un *nu încă* care-l trage înapoi.

Povestirea lui Kafka este, firește, spusă în limbaj metaforic, iar imaginile ei, scoase din viața cotidiană, au statut de analogii, fără de care, după cum am arătat deja, nici n-ar fi chip ca fenomenele mentale să fie descrise. Iar asta creează întotdeauna dificultăți de interpretare. Dificultatea specifică este aici aceea că cititorul trebuie să conștientizeze că eul gânditor nu e totuna cu eul așa cum apare și se mișcă în lume, păstrând în memorie propriu-i trecut biografic, ca și cum ar fi *à la recherche du temps perdu* sau și-ar planifica viitorul. Tocmai pentru că eul gânditor este fără vârstă și nu se află nicăieri, trecutul și viitorul îi pot deveni manifeste ca atare, golite, așa-zicând, de conținutul lor concret și eliberate de toate categoriile spațiale. Ceea ce eul gânditor simte drept adversarii „săi" duali sunt timpul însuși și schimbarea constantă pe care el o implică, neîncetata mișcare care transformă orice Ființă în Devenire, în loc să o lase *să fie*, și astfel îi distruge necontenit *prezența*. Ca atare, timpul este cel mai mare dușman al eului gânditor, deoarece – în virtutea încarnării spiritului într-un corp ale cărui mișcări interne

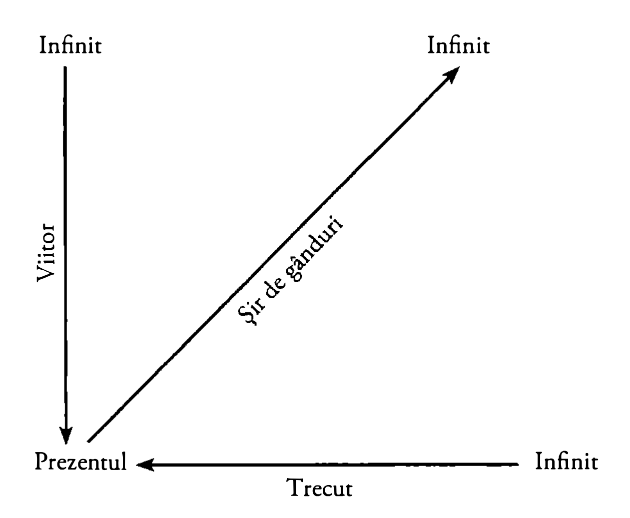
nu pot fi niciodată imobilizate – timpul întrerupe în mod inexorabil și regulat calmul imobil în care spiritul este activ fără a face nimic.

Acest înțeles final al parabolei trece în prim-plan în fraza ei de sfârșit, atunci când „el", situat în prăpastia temporală, care este un prezent neclintit, un *nunc stans*, visează despre momentul imprudent în care timpul va ajunge sleit de puteri; atunci va pogorî peste lume liniștea – nu una eternă, ci doar una care durează îndeajuns spre a-i oferi „lui" posibilitatea să se smulgă din linia de luptă și să fie promovat în postura de arbitru, de spectator și judecător din afară al jocului vieții, în măsură să deslușească înțelesul acestui interval temporal dintre viață și moarte, pentru că nu este implicat în el.

Ce altceva este acest vis și această regiune, decât vechiul vis pe care metafizica occidentală l-a visat de la Parmenide la Hegel, al unui tărâm atemporal, al unei eterne prezențe în deplină liniște, tărâm situat dincolo de orice ceasornice și calendare omenești, adică tocmai tărâmul gândirii? Și ce altceva este dorita „postură de arbitru", din care se alimentează acest vis, decât locul pe care șed spectatorii lui Pitagora, care sunt „cei mai aleși" fiindcă nu participă la înfruntarea pentru glorie și câștig, ci sunt dezinteresați, neangajați, netulburați, preocupați doar de spectacolul ca atare? Ei sunt cei ce pot să-i deslușească înțelesul și să-i evalueze calitatea.

Fără a forța prea mult magnifica povestire a lui Kafka, cred că am putea face și un pas mai departe. Ceea ce mi se pare problematic în metafora kafkiană este că, abandonând linia frontului, acel „el" se extrage cu totul din această lume și judecă din afară, deși nu neapărat dintr-o poziție superioară. Mai mult, tocmai inserția omului este cea care tulbură curgerea indiferentă a veșnicei schimbări, dându-i un țel, și anume pe omul însuși, ființa care i se pune împotrivă; iar dacă prin acea inserție fluxul timpului indiferent se articulează în ceea ce se află înapoia omului, trecutul, ceea ce este în fața lui, viitorul, și el însuși, prezentul combatant, rezultă că din pricina prezenței omului fluxul timpului este deviat de la direcția sau (dacă presupunem o mișcare ciclică) non-direcția lui originară, oricare ar fi fost aceasta. Devierea pare inevitabilă, deoarece în fluxul timpului se inserează nu un simplu obiect pasiv, spre a fi la discreția valurilor ce se revarsă peste el, ci un luptător care-și apără propria prezență și care astfel definește drept adversari *„ai săi"* niște entități care altminteri i-ar fi putut fi indiferente – trecutul, pe care-l poate combate cu ajutorul viitorului, și viitorul, pe care-l combate având sprijinul trecutului.

În lipsa „lui", nu ar exista nici o deosebire între trecut și viitor, ci doar o nesfârșită schimbare. Sau, altminteri, aceste forțe s-ar ciocni frontal și s-ar anihila reciproc. Grație însă inserției unei prezențe combatante, ele se întâlnesc sub un anume unghi, iar în acest caz imaginea corectă ar trebui să fie ceea ce fizicienii numesc un paralelogram al forțelor. Această imagine oferă avantajul că tărâmul gândirii nu ar mai fi neapărat situat dincolo de lume și deasupra ei și a timpului uman; combatantul n-ar trebui neapărat să evadeze din linia de bătaie spre a găsi calmul și liniștea necesare gândirii. „El" ar recunoaște că lupta „sa" nu a fost zadarnică, fiindcă însuși câmpul de luptă furnizează tărâmul unde „el" se poate odihni când e istovit. Cu alte cuvinte, localizarea eului gânditor în timp ar fi zona intermediară dintre trecut și viitor, prezentul, acest misterios și lunecos „acum", un simplu abis în cuprinsul timpului, spre care totuși sunt îndreptate timpurile mai solide, trecutul și viitorul, în măsura în care ele denotă ceea ce nu mai *este*, respectiv ceea ce nu *este* încă. Faptul că în genere există, ele și-l datorează, evident, omului, care s-a inserat între ele și și-a sălășluit acolo prezența. Să urmărim pe scurt implicațiile acestei imagini corectate.



În cazul ideal, acțiunea celor două forțe care formează paralelogramul nostru ar trebui să aibă drept rezultat o a treia forță – diagonala rezultantă a cărei origine ar fi punctul în care forțele se întâlnesc și asupra căruia

acționează. Diagonala ar rămâne în același plan și nu ar sări din cadrul dimensiunii în care se situează forțele timpului, dar sub un aspect important s-ar deosebi de forțele al căror rezultat este. Cele două forțe antagonice – a trecutului și a viitorului – au origini indefinite; văzute din punctul de vedere al prezentului din mijloc, una din ele vine dintr-un trecut infinit, iar cealaltă, dintr-un viitor infinit. Neavând un început cunoscut, ele au în schimb un capăt determinat – punctul în care se întâlnesc și se ciocnesc, punct care este prezentul. Forța diagonală, dimpotrivă, are o origine determinată, punctul ei de plecare fiind ciocnirea celorlalte două forțe, dar celălalt capăt al ei ar fi la infinit, deoarece ea a rezultat din acțiunea concertată a două forțe ce-și au drept origine infinitul. Forța diagonală, a cărei origine este cunoscută, a cărei direcție este determinată de trecut și viitor, dar care-și exercită acțiunea spre un punct nedeterminat, ca și cum ar putea atinge infinitul, mi se pare o metaforă perfectă pentru activitatea gândirii.

Dacă acel „el" al lui Kafka ar fi putut merge de-a lungul acestei diagonale, la perfectă echidistanță de cele două forțe de presiune – a trecutului și a viitorului –, nu ar fi sărit, ca în parabolă, de pe linia de luptă pentru a fi deasupra și dincolo de vălmășag. Pentru că această diagonală, deși îndreptată spre un infinit, este limitată, împrejmuită, așa-zicând, de forțele trecutului și viitorului, fiind astfel protejată împotriva vidului; ea rămâne legată de prezent și înrădăcinată în el – un prezent pe de-a-ntregul uman, deși este pe deplin actualizat doar în procesul de gândire și nu durează mai mult decât acesta. El este calmul lui Acum în existența presată și frământată de timp a omului; el este oarecum, schimbând metafora, calmul din centrul unei furtuni și care, deși complet diferit de furtună, îi aparține totuși. În acest abis dintre trecut și viitor găsim locul nostru în timp atunci când gândim, adică atunci când suntem suficient de depărtați de trecut și de viitor pentru a fi în măsură să le deslușim semnificația, să adoptăm postura de „arbitru" și judecător asupra variatelor, nesfârșitelor treburi omenești în lume, neajungând niciodată la o soluție finală a enigmelor lor, dar fiind pregătiți cu răspunsuri mereu noi la întrebarea privitoare la ce înseamnă toate acestea.

Pentru a preîntâmpina eventuale neînțelegeri: imaginile de care mă folosesc aici spre a indica, metaforic și ipotetic, localizarea gândirii pot avea valabilitate doar pe tărâmul fenomenelor mentale. Aplicate timpului istoric sau biografic, ele sunt cu siguranță lipsite de sens; acolo nu se ivesc abisuri în

timp. Numai în măsura în care gândește, adică în măsura în care, potrivit lui Valéry, *nu* este, omul – un „El", cum atât de potrivit îl numește Kafka, iar nu un „cineva" – trăiește în deplina actualitate a ființei sale concrete, în acest abis dintre trecut și viitor, în acest prezent care este atemporal.

Abisul, deși despre el auzim mai întâi ca *nunc stans*, „acum-ul neclintit" din filozofia medievală, unde servea, sub forma de *nunc aeternitatis*, drept model și metaforă pentru eternitatea divină[13], nu este o dată istorică, ci pare de-o vârstă cu existența omului pe pământ. Folosind o altă metaforă, îi putem spune tărâmul spiritului, dar poate că este mai degrabă cărarea netezită de gândire, mica și abia observabila urmă a non-timpului lăsată de activitatea gândirii în spațiu-timpul hărăzit oamenilor născuți și muritori. Urmând această cărare, gândurile care sunt amintirea și anticiparea salvează tot ce ating de acțiunea distrugătoare a timpului istoric și biografic. Acest mic spațiu non-temporal din chiar miezul timpului, spre deosebire de lumea și cultura în care ne-am născut, nu poate fi moștenit și transmis prin tradiție, deși orice mare carte de gândire îl indică întru câtva criptic – bunăoară când Heraclit spune despre știut-obscurul și nefiabilul oracol de la Delphi: „*oúte légei, oúte krýptei allá semáinei*" („nici nu vorbește, nici nu tăinuiește nimic, ci exprimă prin semne").

Fiecare nouă generație, fiecare nouă ființă umană, când conștientizează că este inserată între un trecut infinit și un viitor infinit, descoperă negreșit și bătătorește din nou cu trudă cărarea gândirii. Și este, la urma urmei, posibil, iar mie mi se pare chiar probabil, ca strania supraviețuire a marilor opere, relativa lor permanență de-a lungul a mii de ani, să se datoreze faptului că au luat naștere în mica și abia observabila urmă a non-timpului, bătătorită de autorii lor între un trecut infinit și un viitor infinit, prin acceptarea trecutului și a viitorului ca fiind îndreptate, ațintite, așa-zicând, spre ei înșiși – ca fiind predecesoarele și succesoarele *lor*, ca fiind trecutul *lor* și viitorul *lor* –, statornicind astfel pentru ei înșiși un prezent, un fel de timp atemporal în care oamenii sunt capabili să creeze opere atemporale cu care să-și transceandă propria finitudine.

Această atemporalitate, desigur, nu este eternitate; ea răsare, așa-zicând, din ciocnirea dintre trecut și viitor, pe când eternitatea este conceptul-limită imposibil de gândit, pentru că marchează colapsul tuturor dimensiunilor temporale. Dimensiunea temporală a lui *nunc stans* experimentată în activitatea

de gândire adună laolaltă, în propria-i prezență, timpurile verbale absente, pe nu-încă și pe nu-mai. Acesta este kantianul „tărâm al intelectului pur" (*Land des reinen Verstandes*), „o insulă pe care natura însăși a închis-o în hotare imuabile" și „care este împrejmuită de un ocean vast și furtunos", cel al vieții cotidiene.[14] Și, cu toate că nu cred că aceasta este „țara adevărului", este cu certitudine singurul domeniu unde întregul pe care-l constituie viața noastră și sensul ei – întreg inaccesibil muritorilor (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*), a căror existență, spre deosebire de cea a tuturor celorlalte lucruri, care încep să *fie* în sens tare abia când sunt încheiate, se termină atunci când nu mai *este* –, unde acest întreg incomprehensibil se poate manifesta ca pură continuitate a lui eu-sunt, o prezență persistentă în mijlocul lumii mereu schimbătoare. Tocmai din pricina acestei experiențe a eului gânditor, primatul prezentului – cel mai tranzitoriu dintre timpurile verbale în lumea aparițiilor – a devenit o teză aproape dogmatică a speculației filozofice.

Fie-mi îngăduit acum, la sfârșitul acestor lungi reflecții, să atrag atenția nu asupra „metodei" mele, nici asupra „criteriilor" sau, și mai rău, „valorilor" mele – toate acestea fiind, din fericire, în cursul unei astfel de întreprinderi, ascunse autorului, deși ar putea sau, mai degrabă, *par* a fi vădite cititorului sau ascultătorului –, ci asupra a ceea ce, în opinia mea, constituie asumpția de bază a acestei investigații. Am vorbit despre „paralogismele" metafizice, care, după cum am constatat, cuprind importante sugestii despre natura acestei curioase activități „în afara ordinii" numite gândire. Cu alte cuvinte, m-am alăturat cetei celor care de la o vreme tot încearcă să demanteleze metafizica, precum și filozofia cu toate categoriile ei, așa cum le cunoaștem de la începuturile lor în Grecia până în prezent. O asemenea demantelare e posibilă doar sub presupoziția că firul tradiției este rupt și că nu vom fi capabili să-l reînnodăm. Istoricește vorbind, ceea ce s-a destrămat de fapt este treimea romană care timp de mii de ani înmănunchea religia, autoritatea și tradiția. Pierderea acestei treimi nu distruge trecutul, și nici procesul de demantelare despre care vorbesc nu este prin el însuși distructiv; pentru că nu face decât să tragă concluzii dintr-o pierdere ce este un fapt și, ca atare, nu mai aparține „istoriei ideilor", ci istoriei noastre politice, istoriei lumii noastre.

Ceea ce s-a pierdut este continuitatea trecutului așa cum părea să fie transmis din generație în generație, făurindu-și în cursul acestei transmiteri o coerență proprie. Procesul de demantelare își are propria tehnică, la care nu mă voi referi aici decât în mod periferic. Ceea ce vă rămâne astfel este

totuși trecutul, dar unul *fragmentat*, care și-a pierdut certitudinea evaluării. Privitor la această situație voi cita, de dragul conciziei, câteva versuri care o exprimă mai bine și mai dens decât aș putea-o face eu:

Tatăl tău e-n fund de mare,
    Oasele îi sunt mărgean,
Ochii lui, mărgăritare,
    Tot ce-n el e pământean,
Plătind valurilor vamă,
    În scumpeturi se destramă.*

(Shakespeare, *Furtuna,* actul I, scena 2)

De astfel de fragmente ale trecutului, după metamorfoza lor în apa mării, m-am ocupat aici. Faptul că au putut fi în genere utilizate îl datorăm făgașului atemporal lăsat de gândire în lumea spațiului și timpului. Dacă vreunul dintre ascultătorii sau cititorii mei se va simți ispitit să-și încerce norocul în tehnica demantelării, aibe grijă să nu distrugă „scumpeturile", „mărgeanele" și „mărgăritarele", care probabil că nu pot fi salvate decât ca fragmente.

Afundă-ți mâinile în apă
    pân-la încheieturi scufundă-le treptat
bulbucă-ți ochii în căușul apei
    și miră-te de tot ce ai ratat

ciocnetul în sipet al marelui ghețar
    e un oftat în pat cu marile nisipuri
și crăpătura ceștilor de ceai deschis-a
    un drum în țara celor fără chipuri...

W.H. Auden[15]

Sau, exprimând același gând în proză: „Unele cărți sunt pe nedrept uitate, nici una nu e pe nedrept ținută minte"[16].

---

* Trad. rom. de Leon D. Levițchi, în W. Shakespeare, *Opere complete*, vol. VIII, Ed. Univers, București, 1990, p. 363 – *n. tr.*

21 *Post-scriptum*

În volumul al doilea al lucrării de față mă voi ocupa de celelalte două activități mentale – voirea și judecarea. Privite din perspectiva acestor speculații despre timp, ele au de-a face cu lucruri ce sunt absente fie pentru că nu sunt încă, fie pentru că nu mai sunt; dar, spre deosebire de activitatea de gândire, care se ocupă de invizibilele din întreg cuprinsul experienței și întotdeauna tinde să generalizeze, ele se ocupă întotdeauna de particulare și sunt, sub acest aspect, mult mai aproape de lumea aparițiilor. Dacă vrem să îmbunăm simțul nostru comun, atât de grav ofensat de nevoia rațiunii de a se îndeletnici cu căutarea gratuită a sensului, e tentant ca această nevoie să fie justificată doar prin considerentul că gândirea este o pregătire indispensabilă pentru a hotărî ce va fi și a evalua ceea ce nu mai este. Întrucât trecutul, fiind trecut, devine obiect al judecății noastre, judecata, la rândul său, ar fi o simplă pregătire pentru a voi. Aceasta e incontestabil perspectiva, legitimă între anumite limite, a omului în măsura în care el este o făptură angajată în acțiune.

Numai că această încercare de a apăra activitatea de gândire de reproșul că e nepractică și inutilă nu-și atinge ținta. Hotărârea la care ajunge voința nu poate fi niciodată derivată din mecanica dorinței sau din deliberările intelectului, care eventual o precedă. Voința ori este un organ al spontaneității libere ce întrerupe toate lanțurile cauzale ale motivației care ar stânjeni-o, ori nu e decât o iluzie. În raport cu dorința, pe de o parte, și cu rațiunea, pe de alta, voința acționează ca „un fel de *coup d'état*“, cum a spus odată Bergson, ceea ce implică, firește, că „actele libere sunt excepționale“: „deși suntem liberi ori de câte ori ne redăm pe noi nouă înșine, *rareori se întâmplă să voim această libertate*“ (subl. mea).[17] Ceea ce înseamnă că nu putem vorbi despre activitatea voinței fără a atinge problema libertății.

Propun să luăm în serios dovezile interne – ceea ce Bergson numește „datele imediate ale conștiinței“ – și, întrucât sunt de acord cu mulți dintre cei ce au scris pe această temă că aceste date și toate problemele pe care ele le suscită erau necunoscute Antichității grecești, sunt nevoită să accept că această facultate a fost „descoperită“, că respectiva descoperire poate fi datată istoric și că astfel vom afla că ea coincide cu descoperirea „interiorității“ umane ca o zonă aparte a vieții noastre. Într-un cuvânt, voi analiza facultatea voinței folosindu-mă de istoria ei.

Voi urmări experiențele pe care le-au avut oamenii cu această facultate paradoxală și contradictorie (fiecare volițiune, întrucât își vorbește sieși în imperative, produce propria-i contra-volițiune), pornind de la timpuria descoperire, făcută de apostolul Pavel, a neputinței voinței – „Ceea ce fac nu știu; căci nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc“[18] – și trecând apoi la examinarea mărturiei pe care ne-a lăsat-o Evul Mediu începând cu intuiția lui Augustin că nu spiritul și trupul „se războiesc“ între ele, ci mintea, ca voință, se războiește cu sine însăși, „sinele cel mai lăuntric“ se războiește cu sine însuși. Voi trece după aceea la epoca modernă, care, odată cu nașterea ideii de progres, a înlocuit vechiul primat al prezentului asupra celorlalte timpuri verbale cu primatul viitorului, o forță căreia, cu vorbele lui Hegel, „Prezentul nu poate să-i reziste“, astfel încât gândirea e înțeleasă „ca fiind în esență negația a ceva nemijlocit prezent“ (*„in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen“*).[19] Sau, cu vorbele lui Schelling: „În cea mai înaltă și ultimă instanță, nu există altă ființă în afara Vrerii [*Wollen*]“[20] – atitudine ce-și află apogeul și înfrângerea de sine finală în „Voința de putere“ a lui Nietzsche.

În același timp voi urmări o evoluție paralelă din istoria Voinței, conform căreia voirea este capacitatea lăuntrică prin care oamenii hotărăsc „cine“ urmează ei să fie, sub ce chip vor să se arate în lumea aparițiilor. Cu alte cuvinte, voința, preocupată nu de obiecte, ci de proiecte, este cea care, într-un anumit sens, creează *persoana* ce poate fi blamată sau elogiată și, în orice caz, ținută responsabilă nu doar pentru acțiunile ei, ci și pentru întreaga ei „Ființă“, pentru *caracterul* ei. Ideile marxiste și existențialiste, care joacă un rol atât de mare în gândirea secolului XX și pretind că omul se autoproduce și autocreează, se bazează pe aceste experiențe, deși e clar că nimeni nu s-a „creat“ pe sine și nu și-a „produs“ propria existență; acesta este, cred eu, ultimul dintre paralogismele metafizice, corespunzând accentului pus de epoca modernă pe voință ca substitut al gândirii.

Voi încheia volumul al doilea cu o analiză a facultății de judecare, iar aici principala dificultate o va constitui curioasa puținătate a surselor ce ar putea conta drept mărturii cu autoritate. Abia odată cu *Critica facultății de judecare* a lui Kant, această dificultate a devenit o temă majoră a unui gânditor de seamă.

Voi arăta că principala mea ipoteză în evidențierea judecății ca o capacitate distinctă a minților noastre a fost că la judecăți nu se ajunge nici prin

deducție, nici prin inducție; într-un cuvânt, judecățile n-au nimic în comun cu operațiile logice de felul „Toți oamenii sunt muritori, Socrate e om, deci Socrate e muritor". Vom căuta stăruitor „simțul tăcut" care – atunci când i s-a acordat, în genere, atenție – a fost gândit întotdeauna, chiar și la Kant, ca „gust" și, drept urmare, ca aparținând domeniului esteticii. În chestiunile morale și practice el era numit „conștiință", iar conștiința nu judeca; ea îți spunea, în chip de voce a lui Dumnezeu sau a rațiunii, ce să faci și ce nu și pentru ce să te căiești. Orice ar putea fi această voce a conștiinței, despre ea nu se poate spune că este „tăcută", iar valabilitatea ei depinde integral de o autoritate aflată deasupra și dincolo de legile și regulile pur omenești.

La Kant judecata se prezintă ca „un talent particular, care nu vrea nicidecum să fie instruit, ci numai exercitat". Ea are de-a face cu cazuri particulare, iar când eul gânditor care se mișcă printre generalități iese din refugiul său și revine în lumea aparițiilor particulare, se vădește că mintea, pentru a se ocupa de ele, are nevoie de un nou „dar". „Un cap obtuz sau mărginit", credea Kant, „...poate ajunge foarte bine prin instrucție chiar până la erudiție. Dar fiindcă de obicei, în acest caz, lipsește totuși judecata, nu este neobișnuit să întâlnești bărbați foarte instruiți care, în folosirea științei lor, lasă să se întrevadă deseori această deficiență iremediabilă"[21]. La Kant, rațiunea cu ale ei „idei regulative" vine în ajutorul judecății, dar, dacă această facultate este separată de alte facultăți mentale, va trebui să-i atribuim un *modus operandi* propriu, un mod propriu de a proceda.

Iar acest lucru se vădește a fi de oarecare relevanță pentru o seamă de probleme ce preocupă gândirea modernă, în special pentru problema teoriei și practicii și pentru toate încercările de a ajunge la o teorie cât de cât plauzibilă în etică. Începând de la Hegel și Marx, aceste chestiuni au fost tratate din perspectiva Istoriei și potrivit ipotezei că există ceea ce se cheamă Progres al speciei umane. În cele din urmă ne va rămâne o unică alternativă existentă în acest domeniu: să spunem, cu Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, recunoscând drept judecător suprem Succesul, ori să susținem, cu Kant, autonomia minților oamenilor și posibila lor independență de lucrurile așa cum sunt sau așa cum au ajuns să fie.

Aici va trebui să discutăm, nu pentru prima dată, despre conceptul de istorie, dar având posibilitatea de a reflecta la sensul cel mai vechi al acestui cuvânt, care, la fel ca mulți alți termeni din limbajul nostru politic și filozofic, este de origine greacă și derivă din *historéin*, a cerceta cu scopul de a

spune cum s-au petrecut lucrurile – *légein ta eónta* la Herodot. Dar la obârșia acestui verb stă tot Homer (*Iliada*, cântul al XVIII-lea), unde apare substantivul *hístor* („istoric", dacă vreți), iar istoricul homeric este *judecătorul*. Dacă judecata este facultatea noastră de a ne ocupa de trecut, istoricul este bărbatul iscoditor care, relatând trecutul, se instituie drept judecător al lui. Iar dacă așa stau lucrurile, putem să reclamăm demnitatea noastră umană, să o recâștigăm, așa-zicând, de la pseudodivinitatea epocii moderne numită Istorie, netăgăduind importanța istoriei, dar tăgăduindu-i dreptul de a fi supremul judecător. Cato cel Bătrân, de la care am pornit în aceste reflecții – „niciodată nu sunt mai puțin singur decât atunci când sunt doar cu mine însumi și nu sunt niciodată mai ocupat decât atunci când nu fac nimic" –, ne-a lăsat o formulare curioasă care rezumă cât se poate de pertinent principiul politic presupus în amintitul demers recuperator: „*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*" („Cauza victorioasă le-a fost pe plac zeilor, dar cea învinsă îi place lui Cato").

VOLUMUL AL DOILEA

VOIREA

Introducere

Cel de-al doilea volum al *Vieții spiritului* va trata despre facultatea Voinței și, prin implicație, despre problema Libertății, care, după cum spunea Bergson, „a fost prin implicație moderni ceea ce au fost pentru antici paradoxurile eleaților". Fenomenele de care urmează să ne ocupăm sunt acoperite de un strat gros de argumentări ce nu sunt deloc arbitrare și deci nu se cuvin nesocotite, dar care nu au drept obiect experiențe efective ale eului volitiv, ci doctrine și teorii nu neapărat interesate de „salvarea fenomenelor".

Una dintre rațiunile acestor dificultăți e foarte simplă: facultatea Voinței îi era necunoscută Antichității grecești, fiind descoperită în urma unor experiențe despre care nu aflăm aproape nimic înaintea primului veac al erei creștine. Pentru veacurile următoare s-a pus problema reconcilierii acestei facultăți cu marile principii ale filozofiei grecești; oamenii dedicați gândirii nu mai erau dispuși să abandoneze cu totul filozofia și să spună, cu apostolul Pavel, „noi propovăduim pe Hristos cel răstignit: pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie" – și punct. Lucrul acesta, după cum vom vedea, doar Pavel însuși era dispus să-l facă.

Dar sfârșitul erei creștine nu înseamnă nicidecum și sfârșitul acestor dificultăți. Principala dificultate strict creștină, aceea a modului de a împăca între ele credința într-un Dumnezeu atotputernic și omniscient și exigențele liberului-arbitru, supraviețuiește în diverse feluri până târziu în epoca modernă, unde deseori întâlnim aproape același gen de argumentări ca și înainte. Se consideră fie că liberul-arbitru este incompatibil cu legea cauzalității, fie, mai târziu, că el este anevoie de împăcat cu legile Istoriei, a căror semnificație

depinde de progresul sau evoluția *necesară* a Spiritului universal. Aceste dificultăți persistă chiar și după dispariția tuturor preocupărilor strict tradiționale – metafizice sau teologice. John Stuart Mill, de pildă, rezumă un argument deseori repetat, atunci când scrie următoarele: „Conștiența noastră *internă* ne spune că avem o putere despre care întreaga experiență externă a speciei umane ne spune că nu o folosim niciodată“. Sau, pentru a cita exemplul cel mai extrem: Nietzsche califică „doctrina Voinței în totalitatea ei“ drept „cea mai funestă *falsificare* comisă până acum în psihologie ... inventată în esență de dragul pedepsei“.

Cea mai mare dificultate pe care o întâmpină orice discuție pe tema Voinței o constituie simplul fapt că nu există nici o altă facultate mentală căreia o întreagă galerie de filozofi de seamă să-i fi pus la îndoială sau tăgăduit până și existența. Cel mai recent dintre ei este Gilbert Ryle, potrivit căruia Voința este un „concept artificial“ care nu corespunde la nimic din ce a existat vreodată și care creează inutile perplexități, aidoma atâtor alte paralogisme metafizice. Ignorând, pare-se, argumentele distinșilor săi precursori, el se angajează în demolarea „doctrinei că există o Facultate ... a «Voinței» și că, în consecință, au loc procese sau operații corespunzătoare cu ceea ce această doctrină descrie drept acte de voință“. Ryle este conștient de „faptul că Platon și Aristotel, în frecventele și rafinatele lor discuții despre natura sufletului și resorturile conduitei omenești, n-au menționat niciodată [actele de voință]“, pentru că nu luaseră cunoștință de această „ipoteză specială [de mai târziu] a cărei acceptare se bazează nu pe descoperirea, ci pe postularea [anumitor] imbolduri fantomatice“.

Ține de însăși natura oricărei examinări critice a facultății de care vorbim să fie întreprinsă de „gânditori de profesie“ (*Denker von Gewerbe* ai lui Kant), ceea ce dă naștere bănuielii că atacurile la adresa Voinței ca nefiind decât o iluzie a conștiinței și tăgăduirea până și a existenței sale – atacuri și tăgăduiri susținute, după cum se poate constata, cu argumente aproape identice de filozofi cu vederi altminteri foarte diferite – s-ar putea datora unui conflict fundamental între experiențele eului gânditor și cele ale eului volitiv.

Deși întotdeauna mintea care gândește este una și aceeași cu mintea care voiește, după cum un același sine unește între ele corpul, sufletul și spiritul, nu-i nicidecum de la sine înțeles că judecata eului gânditor rămâne neapărat nepărtinitoare și „obiectivă“ când sunt în joc alte activități mentale. Căci fapt e că ideea de liber-arbitru servește nu doar drept postulat al oricărei etici și

al oricărui sistem de legi, ci este (în cuvintele lui Bergson) un „dat imediat al conștiinței“ în aceeași măsură ca și kantianul *eu-gândesc* sau cartezianul *cogito.* Anticipând: ceea ce a stârnit neîncrederea filozofilor în această facultate psihică este inevitabila ei legătură cu Libertatea. „Dacă trebuie să vreau cu necesitate, la ce bun să mai vorbesc de voință!“, exclama Augustin. Piatra de încercare a unui act liber o constituie întotdeauna conștiința pe care o avem de a fi putut la fel de bine să lăsăm nefăcut ceea ce de fapt am făcut – ceea ce nu este deloc adevărat și despre simpla dorință sau despre pofte, unde nevoile trupești, necesitățile proceselor de viață sau pura forță cu care vrem ceva aflat la îndemână pot birui orice considerente ale Voinței sau ale Rațiunii. Voirea, după cum se vede, are o libertate infinit mai mare decât gândirea, care nici chiar în forma ei cea mai liberă, cea mai speculativă, nu se poate sustrage legii non-contradicției. Acest fapt incontestabil n-a fost niciodată perceput ca o deplină binecuvântare. Iar oamenii dedicați gândirii l-au simțit cel mai adesea ca pe un blestem.

În cele ce urmează, voi considera evidența lăuntrică a unui Vreau ca fiind o mărturie suficientă a realității fenomenului volitiv și, întrucât sunt de acord cu Ryle – și cu mulți alții – că în Antichitatea greacă acest fenomen și toate problemele conexe lui erau necunoscute, trebuie să accept ceea ce Ryle respinge, și anume că această facultate a fost într-adevăr „descoperită“ și că poate fi datată. Într-un cuvânt, voi analiza Voința în lumina istoriei sale, abordare ce-și are și ea propriile dificultăți.

Oare facultățile omenești, ca deosebite de condițiile și împrejurările vieții omenești, nu datează chiar de la apariția omului pe pământ? Dacă lucrurile n-ar sta așa, cum oare am putea înțelege literatura și ideile epocilor revolute? De bună seamă că există o „istorie a ideilor“, iar istoricul ideii de Libertate ar fi destul de ușor de urmărit: cum s-a schimbat ea dintr-o vocabulă ce desemna un statut politic – cel de cetățean liber, și nu sclav – și un fapt fizic – cel de om sănătos, al cărui corp nu este paralizat, ci capabil să dea ascultare minții sale – într-o vocabulă ce desemnează o dispoziție *lăuntrică* în virtutea căreia un om s-ar putea *simți* liber, deși de fapt este sclav sau este incapabil să-și miște membrele. Ideile sunt artefacte mentale, iar istoria lor presupune identitatea neschimbătoare a omului care le-a produs. La această problemă vom reveni mai târziu. În orice caz, fapt e că anterior apariției creștinismului nu găsim nicăieri ideea unei facultăți mentale care ar corespunde „ideii“ de Libertate în felul în care Intelectul corespunde adevărului,

iar facultatea Rațiunii corespunde lucrurilor de dincolo de cunoașterea omenească, sau, cum am spus aici, Sensului.

Examinarea naturii facultății volitive și a funcției pe care ea o îndeplinește în viața spiritului o voi începe investigând literatura postclasică și premodernă ce stă mărturie experiențelor mentale care au dus la descoperirea ei, precum și celor cauzate, la rându-le, de această descoperire – literatură ce acoperă perioada de la Epistola lui Pavel către romani la punerea sub semnul întrebării a poziției lui Toma d'Aquino de către Duns Scotus. Dar mai întâi mă voi ocupa pe scurt de Aristotel, în parte datorită influenței decisive a „Filozofului“ asupra gândirii medievale, iar în parte pentru că noțiunea sa de *proáiresis* – după părerea mea, un fel de precursoare a Voinței – poate servi drept exemplu paradigmatic al modului în care anumite probleme privitoare la suflet au fost ridicate și au primit răspunsuri anterior descoperirii Voinței.

Totuși, această secțiune – cuprinzând capitolele II și III – va fi precedată de o destul de lungă analiză preliminară a argumentelor și teoriilor care, începând de la revirimentul filozofiei în secolul al XVII-lea, au acoperit și deopotrivă reinterpretat multe dintre aceste experiențe autentice. Pentru că, până la urmă, abordăm subiectul care ne preocupă pe fundalul acestor teorii, doctrine și argumente.

Secțiunea finală va debuta cu o analiză a „convertirii“ lui Nietzsche și a lui Heidegger la filozofia Antichității ca urmare a reevaluării și repudierii de către ei a facultății volitive. Apoi ne vom întreba dacă nu cumva oamenii de acțiune sunt într-o poziție mai bună în înțelegerea problemelor Voinței decât oamenii dedicați gândirii, de care ne-am ocupat în primul volum al acestui studiu. Ceea ce ne va preocupa aici va fi Voința ca resort al acțiunii, ca „facultate capabilă să înceapă *de la ea însăși* o serie de lucruri sau de stări succesive“ (Kant). Neîndoielnic că orice om, în virtutea nașterii sale, este un nou început, iar puterea sa de a începe ar putea corespunde acestui fapt propriu condiției umane. În sensul acestor reflecții augustiniene, Voința a fost uneori considerată a fi, și nu doar de către Augustin, actualizarea a ceea ce s-a numit *principium individuationis*. Întrebarea care se pune este cum anume această facultate de a putea produce ceva nou și deci de „a schimba lumea“ poate funcționa într-o lume de apariții, mai precis într-un mediu de factualitate care este prin definiție vechi și care necontenit transformă orice spontaneitate a nou-veniților într-un „trecut“ de fapte – *fieri, factus sum.*

CAPITOLUL I
Filozofii și Voința

1 Timpul și activitățile mentale

Primul volum al *Vieții spiritului* l-am încheiat cu anumite speculații pe tema timpului. Prin ele am făcut o încercare de a clarifica o foarte veche întrebare, pe care primul a formulat-o Platon, fără însă să-i fi dat și un răspuns: Unde se află așa-numitul *tópos noetós*, regiunea spiritului locuită de filozof?[1] În cursul investigației întreprinse, am reformulat acea întrebare astfel: Unde suntem când gândim? Unde ne găsim sălaș când ne retragem din lumea aparițiilor, când suspendăm toate activitățile obișnuite și ne apucăm de îndeletnicirea către care Parmenide, la începuturile tradiției noastre filozofice, ne îndemna atât de emfatic: „Ia aminte la ceea ce, deși absent [din simțuri], este atât de neîndoielnic prezent în cuget"[2].

Formulată în termeni spațiali, întrebarea a primit un răspuns negativ. Deși ne este cunoscut doar în unirea sa inseparabilă cu un corp care se află acasă în lumea aparițiilor datorită faptului că într-o bună zi a sosit în ea și știe că într-o bună zi o va părăsi, invizibilul eu gânditor nu este, riguros vorbind, nicăieri. El s-a retras din lumea aparițiilor, inclusiv din propriu-i corp, și deci și din sinele său, de care a încetat să mai fie conștient. Și asta până într-atât, încât Platon putea spune ironic despre filozof că îndrăgește moartea, iar Valéry a putut scrie „*Tantôt je pense et tantôt je suis*", afirmând astfel implicit că eul gânditor își pierde orice simț al realității și că, pe de altă parte, sinele real, fenomenal, nu gândește. De aici decurge că întrebarea noastră –

Unde suntem când gândim? – a fost pusă în afara experienței gândirii, și deci era nelalocul ei.

Când am decis, mai apoi, să analizăm îndeaproape experiența temporală a eului gânditor, am constatat că întrebarea noastră nu mai era deplasată. Memoria, puterea minții de a face prezent ceea ce este în mod irevocabil trecut și, ca atare, absent din simțuri, a fost întotdeauna cel mai plauzibil exemplu paradigmatic al puterii minții de a face prezente lucruri invizibile. În virtutea acestei puteri, mintea pare a fi chiar mai puternică decât realitatea; ea își măsoară tăria cu inerenta deșertăciune a tot ce este supus schimbării; ea adună și re-adună ceea ce altminteri ar fi sortit pieirii și uitării. Regiunea temporală în care are loc această recuperare este Prezentul eului gânditor, un fel de „azi" care durează (*hodiernus*, „al zilei de astăzi", cum numea Augustin eternitatea)[3], acel „acum neclintit" (*nunc stans*) al meditației medievale, un „prezent care durează" (bergsonianul *présent qui dure*)[4] sau „abisul dintre trecut și viitor", cum i-am spus eu când explicitam parabola kafkiană a timpului. Dar numai dacă acceptăm interpretarea medievală a acelei experiențe temporale ca fiind o sugestie a eternității divine suntem nevoiți să conchidem că în activitățile mentale este suspendată nu doar spațialitatea, ci și temporalitatea. O astfel de interpretare învăluie întreaga noastră viață mentală într-o aură de misticism, trecând cu vederea în chip straniu banalitatea respectivei experiențe înseși. Constituirea unui „prezent care durează" este „actul habitual, normal, banal al intelectului"[5] nostru, efectuat în orice gen de reflecție, fie că aceasta are drept obiect fapte și evenimente cotidiene, fie că-și îndreaptă atenția spre lucruri pe veci invizibile și aflate în afara puterilor omenești. Activitatea minții își creează de fiecare dată un *présent qui dure*, un „abis între trecut și viitor".

(Aristotel pare a fi fost primul care a pomenit de această suspendare a mișcării și a timpului în cazul unui „prezent care durează"; de altfel, e interesant de observat că a făcut-o în cadrul discuției despre plăcere, *hedoné*, din cartea a zecea a *Eticii nicomahice.* „Evident că mișcarea și plăcerea – scrie el acolo – diferă una de alta și că plăcerea face parte dintre lucrurile complete și desăvârșite. … Nu este posibil să te miști altfel decât în timp, dar să resimți plăcerea, da; căci ceea ce se produce instantaneu este un tot indivizibil", adică în acest caz nu există mișcare. Și cum, în concepția sa, activitatea contemplativă, „de o admirabilă puritate și stabilitate", este cea mai plăcută dintre toate activitățile, e clar că avea în vedere un acum neclintit[6], ceea ce

peste veacuri avea să fie numit *nunc stans*. Pentru el, cel mai sobru dintre marii gânditori, acesta pare să fi însemnat, în aceeași măsură ca și pentru misticii medievali, un moment de extaz, doar că Aristotel nu s-ar fi lăsat nicidecum pradă unor extravaganțe mistice.)

Spuneam mai înainte că activitățile mentale, și în special activitatea de gândire, sunt întotdeauna „în afara ordinii" când sunt privite din perspectiva continuității îndeletnicirilor noastre din lumea fenomenală. Aici „clipele de acum" se înlănțuie și curg neîntrerupt, astfel încât prezentul este înțeles ca o legătură precară între trecut și viitor: în clipa când încercăm să-l imobilizăm, el ori „nu mai" este, ori „nu este încă". Din această perspectivă, prezentul care durează arată ca un „acum" extins – o contradicție în termeni –, ca și cum eul gânditor ar fi capabil să dilate momentul și astfel să-și creeze un fel de habitat spațial al său. Dar această aparentă spațialitate a fenomenului temporal este o eroare, datorată metaforelor pe care în mod tradițional le folosim în terminologia privitoare la fenomenul Timp. După cum a descoperit primul Bergson, toți acești termeni sunt „împrumutați din limbajul spațial. Când vrem să reflectăm despre timp, cel care ne răspunde este spațiul". Astfel, „durata se exprimă întotdeauna prin întindere"[7] – trecutul este înțeles ca fiind ceva ce se întinde în urma noastră, iar viitorul, ca întinzându-se undeva în fața noastră. Rațiunea preferinței pentru metafora spațială este evidentă: pentru îndeletnicirile noastre din lume, despre care eul gânditor poate să reflecteze, dar în care nu este implicat, avem nevoie de măsurători ale timpului, iar timpul nu-l putem măsura decât măsurând distanțe spațiale. Până și banala distincție dintre juxtapunerea spațială și succesiunea temporală presupune un spațiu extins prin care trebuie să se producă succesiunea.

Astfel de considerații preliminare și evident nesatisfăcătoare despre conceptul de timp mi se par necesare pentru discuția noastră despre eul volitiv, deoarece Voința, dacă în genere există – un număr considerabil de mari filozofi care nu s-au îndoit niciodată de existența rațiunii sau a spiritului au considerat Voința ca nefiind decât o iluzie –, este în mod evident organul nostru mental pentru viitor, așa cum memoria este organul nostru mental pentru trecut. (Ciudata ambivalență din limba engleză, unde *will* ca verb auxiliar desemnează viitorul, pe când *to will* înseamnă a voí, stă mărturie pentru incertitudinile noastre din această sferă.) În contextul nostru, ceea

ce ne dă bătaie de cap în cazul Voinței este că ea are de-a face nu doar cu lucruri ce sunt absente din simțuri și se cer făcute prezente prin puterea de re-prezentare a minții, ci și cu lucruri, vizibile sau invizibile, care n-au existat nicicând.

Când ne îndreptăm mintea spre viitor, nu ne mai preocupă „obiecte", ci *proiecte*, și nu este de importanță decisivă dacă acestea se formează spontan sau ca reacții anticipate la împrejurări viitoare. Și, întocmai cum trecutul se prezintă întotdeauna minții sub chipul certitudinii, principala caracteristică a viitorului este funciara lui incertitudine, oricât de înalt ar fi gradul de probabilitate atins de predicție. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu lucruri ce n-au fost niciodată, nu sunt încă și s-ar putea ca nicicând să nu fie. Ultima Voință și Testamentul nostru, statuând pentru singurul viitor de care putem fi rezonabil de siguri, cel al propriei noastre morți, arată că nevoia Voinței de a voí este cel puțin la fel de imperioasă ca nevoia Rațiunii de a gândi; în ambele cazuri mintea își transcende propriile limitări naturale, fie punând întrebări fără răspuns, fie proiectându-se într-un viitor care, pentru eul volitiv, nu va exista niciodată.

Aristotel a pus bazele atitudinii filozofiei față de Voință, iar în decursul veacurilor reziliența acestor baze le-a permis să reziste unor încercări și provocări redutabile. Potrivit teoriei aristotelice[8], toate cele ce pot să fie sau să nu fie, cele ce s-au întâmplat, dar puteau și să nu se întâmple, sunt „prin accident", *katá symbebekós* – sau, în traducerea latină, accidentale ori contingente –, spre deosebire de ceea ce este cu necesitate așa cum este, de ceea ce *este* și nu poate să nu fie. Acesta din urmă, numit de Aristotel „*hypokéimenon*", stă dedesubtul celor ce se adaugă prin accident, adică dedesubtul a tot ce nu aparține esenței înseși – așa cum culoarea se adaugă unor obiecte a căror esență este independentă de aceste „calități secundare". Atributele care pot să se atașeze sau nu la ceea ce se află dedesubtul lor – la *substratum*-ul sau *substantia* lor (echivalentele latinești ale grecescului *hypokéimenon*) – sunt accidentale.

Nimic nu poate fi mai contingent decât actele voite, care – admițând existența liberului-arbitru – ar putea fi toate definite drept acte despre care cel ce le-a săvârșit știe că ar fi putut la fel de bine să le lase neefectuate. O voință neliberă este o contradicție în termeni – dacă nu cumva se înțelege prin facultatea volitivă un simplu organ executiv auxiliar pentru ceea ce propun dorința sau rațiunea. În cadrul trasat de aceste categorii, tot ce se întâmplă

în zona treburilor omenești este accidental sau contingent („*praktón d'estí to endechómenon kai állos échein*", „binele practic este cel ce poate fi și altfel[9]): Înseși cuvintele folosite de Aristotel indică statutul ontologic inferior al respectivului tărâm – statut ce niciodată nu a fost tăgăduit cu seriozitate anterior descoperirii de către Hegel a Sensului și Necesității în Istorie.

Înăuntrul sferei activităților omenești, Aristotel admitea o singură excepție importantă de la această regulă, producerea sau fabricarea – *poiéin*, ca deosebit de *práttein*, acțiune sau praxis. Folosind exemplul lui Aristotel, meșteșugarul care confecționează o „sferă de aramă" leagă laolaltă materia și forma, arama și sfera, care ambele existau înainte ca el să-și înceapă lucrul, și produce un *nou* obiect ce se va adăuga lumii alcătuite din lucruri făcute de om și lucruri ce au luat naștere independent de acțiunile omenești. Produsul uman, acest „compus din materie și formă" – de pildă, o casă făcută din lemn potrivit unei forme preexistente în mintea (*nous*-ul) meșteșugarului –, evident că nu din nimic a fost făcut, drept care era înțeles de Aristotel ca preexistând „potențial" înainte de a fi actualizat de niște mâini omenești. Această viziune a fost derivată din modul de a fi specific naturii viețuitoarelor, unde tot ce ia ființă crește din ceva ce conține în mod potențial produsul finit, așa cum stejarul există potențial în ghindă, iar animalul, în spermă.

Teza că orice lucru real este cu necesitate precedat de o potențialitate ce constituie una din cauzele lui neagă implicit viitorul ca timp autentic: viitorul nu este decât o consecință a trecutului, iar diferența dintre lucrurile naturale și cele făcute de om este totuna cu diferența dintre cele ale căror potențialități se actualizează cu necesitate și cele ce pot fi actualizate sau nu. În aceste condiții, orice idee de Voință ca organ pentru viitor, așa cum memoria este un organ pentru trecut, era cu totul superfluă; Aristotel nu era obligat să fie conștient de existența Voinței; grecii „nici măcar nu au un cuvânt pentru" ceea ce noi considerăm a fi „resortul motor al acțiunii". (*Thélein* înseamnă „a fi gata, a fi pregătit pentru ceva", *boúlesthai* înseamnă „a considera ceva ca fiind [mai] dezirabil", iar cuvântul nou-confecționat de Aristotel însuși, mai apropiat decât cele două precedente de ideea noastră de stare mentală care cu necesitate precedă acțiunea, este *pro-áiresis*, „alegere între două posibilități" sau, mai degrabă, preferință care mă face să aleg una din acțiuni în loc de o alta.)[10] Autorii temeinic familiarizați cu literatura greacă au fost tot timpul conștienți de această lacună. Astfel, Gilson amintește ca pe un fapt bine cunoscut „că Aristotel nu vorbește nici despre

libertate, nici despre liber-arbitru … lipsindu-i până și termenul“[11], iar Hobbes este deja pe deplin explicit în această chestiune.[12] Lacuna de care vorbesc este, totuși, întru câtva anevoie de detectat, dat fiind că limba greacă, firește, cunoaște distincția dintre acte intenționate și acte neintenționate, între voluntar (*hekón*) și involuntar (*ákon*), adică, juridic vorbind, dintre omor și omucidere nepremeditată, iar Aristotel ține să sublinieze că numai actele voluntare sunt susceptibile de blam și laudă[13]; dar ceea ce înțelege el prin voluntar nu înseamnă mai mult decât că actul nu s-a datorat hazardului, ci a fost efectuat de agentul aflat în deplina posesie a facultăților sale fizice și mentale – „principiul mișcării corpului se află, în asemenea situații, în însuși cel ce acționează“[14] –, iar distincția acoperă doar prejudiciile aduse din ignoranță sau prin accident nefericit. Un act pe care-l săvârșesc sub amenințare sau violență, dar fără să fiu constrâns fizic – de exemplu, când dau banii mei unui om care mă amenință cu pistolul, scoțându-i eu însumi din buzunar – ar fi fost categorisit drept voluntar.

Nu-i lipsit de importanță să observăm că această curioasă lacună din filozofia greacă – „faptul că Platon și Aristotel, în frecventele și rafinatele lor discuții despre natura sufletului și resorturile conduitei, n-au menționat niciodată [actele de voință]“[15] și că, prin urmare, „nu se poate susține cu seriozitate că problema libertății a fost vreodată subiect de dezbatere în filozofia lui Socrate, Platon și Aristotel“[16] – se află în perfect acord cu conceptul de timp al Antichității, care identifica temporalitatea cu mișcările ciclice ale corpurilor cerești și cu natura nu mai puțin ciclică a vieții pe pământ: alternanța fără de sfârșit a zilei și nopții, a verii și iernii, necontenita primenire a speciilor animale prin naștere și moarte. Când Aristotel spune că „e necesar ca ceea-ce-este în posibilitate, dar nu este în actualizare să preexiste [existenței care se naște]“[17], el aplică mișcarea ciclică, în care tot ce este viu pendulează – unde, într-adevăr, orice sfârșit este un început și orice început este un sfârșit, astfel încât „există mereu generare, atunci când [lucrurile] pier“[18] –, la sfera treburilor omenești, și asta în așa măsură, încât poate spune că nu doar evenimentele, ci și opiniile (*dóxai*), „așa cum apar printre oameni, nu revin o singură dată sau de câteva ori, ci infinit de frecvent“[19]. Această stranie viziune despre treburile omenești nu este specifică speculației filozofice. Pretenția lui Tucidide de a lăsa posterității o *ktéma es aéi* – o paradigmă pe veci utilă de sondare a viitorului cu ajutorul unei înțelegeri clare a celor mai de seamă evenimente cunoscute până acum în istorie – se

sprijinea implicit pe aceeași convingere că în sfera treburilor omenești are loc o mișcare recurentă.

Nouă, care gândim în termenii unui concept de timp rectiliniu, unde accentul cade pe unicitatea „momentului istoric", elogierea prefilozofică de către greci a măreției și accentul pus de ei pe elementul extraordinar, care, „fie că este bun sau rău" (Tucidide), adică dincolo de orice considerente morale, merită salvat de la uitare, întâi de către aezi, iar apoi și de către istorici, pare a fi incompatibilă cu conceptul lor de timp ciclic. Dar înainte ca filozofii să fi descoperit Ființa considerată veșnică, nenăscută și nemuritoare, mișcarea și schimbarea în timp n-au constituit o problemă. „Anii ciclici" ai lui Homer nu ofereau mai mult decât un fundal pe care s-a petrecut și a fost povestită istoria demnă de a fi cunoscută. Vestigii ale acestei viziuni nespeculative sunt recognoscibile în tot cuprinsul literaturii grecești; bunăoară, Aristotel însuși, în discuția sa despre *eudaimonía* (din *Etica nicomahică*), gândește în termeni homerici atunci când evidențiază suișurile și coborâșurile, circumstanțele accidentale (*týchai*) care „survin de mai multe ori în biografia unui personaj", în timp ce *eudaimonía* acestuia este mai stabilă, deoarece rezidă în anumite activități (*energéiai kat' aretén*) demne de ținut minte datorită excelenței lor și în privința cărora, drept urmare, „nu se așterne" (*genésthai*) uitarea.[20]

Indiferent ce origini și influențe istorice – babiloniene, persane, egiptene – am putea detecta în concepția ciclică a timpului, ivirea ei era, logic, aproape inevitabilă din momentul în care filozofii au descoperit o Ființă eternă, nenăscută și nemuritoare, în cadrul căreia au avut apoi posibilitatea de a explica mișcarea, schimbarea, necontenita apariție și dispariție a fapturilor vii. Aristotel releva în mod cât se poate de explicit primatul ipotezei că „cerul în întregul lui nu a fost generat și nu poate fi nimicit, cum susțin unii, ci este unic și veșnic, existența lui fiind fără de început și fără de sfârșit, cuprinzând în sinea sa timpul infinit"[21]. „Eterna reîntoarcere" este, într-adevăr, după cum observa Nietzsche, „apropierea extremă a unei lumi a Devenirii de o lume a Ființei"[22]. Nu este, așadar, surprinzător că grecii n-au avut noțiunea unei facultăți volitive, ca organ mental al nostru pentru un viitor care este în principiu indeterminabil și deci un posibil vestitor al noutății. Ceea ce e foarte surprinzător este constatarea unei atât de puternice înclinații de a denunța Voința drept o iluzie sau drept o ipoteză total superfluă, după ce crezul iudeo-creștin într-un început divin – „La început Dumnezeu a creat cerurile și pământul" – devenise o asumpție dogmatică a filozofiei.

Mai cu seamă având în vedere că acest nou crez mai stipula și că omul e singura făptură creată după chipul lui Dumnezeu și deci înzestrată cu o facultate asemenea facultății Lui de a începe. Și totuși, dintre toți gânditorii creștini, numai Augustin pare să fi tras concluzia că „*[Initium] ut esset, creatus est homo*" („Ca să existe un început, a fost creat omul").[23]

Reticența de a recunoaște Voința drept o facultate mentală aparte, autonomă, a cedat în cele din urmă în decursul lungilor secole de filozofie creștină, de care ne vom ocupa mai în detaliu ceva mai târziu. Oricât de îndatorată a fost ea filozofiei grecești și în special lui Aristotel, filozofia creștină a trebuit să abandoneze concepția ciclică despre timp a Antichității și ideea ei de eternă reîntoarcere. Istoria care începe cu izgonirea din rai a lui Adam și se încheie cu moartea și învierea lui Hristos este un șir de evenimente unic, irepetabil: „Hristos a murit o dată pentru păcatele noastre; și înviind, El nu mai moare"[24]. Suita istorică presupune un concept de timp rectiliniu, cu un început determinat, un punct de cotitură – anul 1 din calendarul nostru[25] – și un sfârșit de asemenea determinat. Iar această istorie era de importanță supremă pentru creștini, deși nu afecta întru nimic cursul obișnuitelor evenimente seculare: imperiile urmau să se înalțe și să se prăbușească la fel ca în trecut. În plus, dat fiind că viața de apoi a creștinului era hotărâtă încă pe când acesta era „pelerin pe pământ", el însuși avea un viitor dincolo de sfârșitul determinat, necesar al vieții lui pământești; iar Pavel, care cel dintâi a descoperit Voința și corelativul ei necesar, Libertatea, în toată complexitatea lor, a făcut-o în strânsă legătură cu pregătirea pentru viața viitoare.

Una dintre dificultățile pe care le suscită tema noastră ține de faptul că problemele discutate își au „originea istorică" în teologie, și nu într-o tradiție neîntreruptă a gândirii filozofice.[26] Pentru că, oricare ar putea fi meritele asumpțiilor post-antice privitoare la localizarea libertății umane în eu-vreau, nu încape îndoială că în cadrul gândirii precreștine libertatea era localizată în eu-pot; ea era o stare obiectivă a corpului, nu un dat al conștiinței sau al spiritului. Libertatea însemna că insul în cauză putea acționa după placul său, nesilit nici de porunca vreunui stăpân, nici de vreo necesitate fizică ce ar impune prestarea unei munci plătite în vederea satisfacerii trebuințelor trupești, nici de vreun handicap somatic cum ar fi o boală sau paralizia membrelor. Conform etimologiei grecești, adică potrivit autointerpretării

grecești, rădăcina vocabulei *eleutheria*, care însemna libertate, este *eléuthein hópou eró*, a merge cum/unde vreau[27], și nu încape îndoială că libertatea de bază era considerată a fi cea de mișcare. O persoană era liberă dacă se putea mișca așa cum dorea; criteriul era eu-pot, nu eu-vreau.

2 *Voința în epoca modernă*

În contextul acestor considerații preliminare, ne putem îngădui să trecem peste complexitățile perioadei medievale, spre a ne opri pe scurt asupra următorului punct de cotitură important al istoriei noastre intelectuale, debutul epocii moderne. Avem motive să ne așteptăm ca, față de un organ mental legat de viitor, aici să întâlnim un interes și mai viu decât a existat în perioada medievală: conceptul de căpătâi și cu totul nou al epocii moderne, cel de *Progres* ca forță dominantă a istoriei umane, punea asupra viitorului un accent mai mare ca oricând înainte. Fapt e totuși că, cel puțin în veacurile al XVI-lea și al XVII-lea, speculațiile medievale pe tema care ne preocupă exercitau încă o puternică influență. Atât de adâncă era suspiciunea cu care era privită facultatea volitivă, atât de tenace era pregetul de a acorda oamenilor neocrotiți de o Providență sau călăuzire divină putere absolută asupra propriilor lor destine și de a-i împovăra astfel cu o formidabilă responsabilitate pentru lucruri ce ar depinde, până și în privința existenței, exclusiv de ei înșiși, atât de mare era, cum se exprimă Kant, „încurcătura rațiunii speculative“ în fața întrebării „dacă trebuie admisă o facultate capabilă să înceapă *de la ea însăși* o serie de lucruri sau de stări succesive“[28] – ca deosebită de facultatea de a alege între două sau mai multe obiecte date (*liberum arbitrium* în sens restrâns) –, încât abia în ultimul stadiu al epocii moderne Voința a început să fie substituită Rațiunii în rolul de supremă facultate mentală a omului. Aceasta a coincis cu perioada ultimă a autenticei gândiri metafizice; în pragul secolului al XIX-lea, aflat încă pe făgașul metafizicii inițiate de Parmenide prin echivalarea Ființei cu Gândirea (*to gar autó estí noéin kai éinai*), dintr-odată, imediat după Kant, a ajuns la modă echivalarea Ființei cu Voirea.

Astfel, Schiller declara că „în om nu există altă putere decât Voința sa“, iar Voința, ca „temei al realității, are precădere atât asupra Rațiunii, cât și

asupra Senzualității", a căror opoziție – opoziția a două necesități, Adevărul și Pasiunea – stă la obârșia libertății.[29] Schopenhauer, la rândul său, hotăra că lucrul-în-sine kantian, Ființa de dincolo de apariții, „natura cea mai lăuntrică a lumii", „miezul" ei, față de care „lumea obiectivă ... [constituie] doar latura ei exterioară", este Voința[30], în timp ce Schelling, la un nivel speculativ mult mai înalt, rostea apodictic: „În cea mai înaltă și ultimă instanță, nu există altă ființă în afara Vrerii [*Wollen*]"[31]. Această evoluție își atinge însă punctul culminant în filozofia hegeliană a istoriei (pe care, din acest motiv, prefer să o tratez separat), pentru ca, surprinzător de repede, să se încheie la sfârșitul aceluiași secol.

Filozofia lui Nietzsche, centrată pe Voința de putere, pare la prima vedere să marcheze apogeul privilegierii Voinței în reflecția teoretică. Eu cred că această interpretare a gândirii lui Nietzsche vădește o neînțelegere datorată în parte circumstanțelor nefericite în care au apărut primele ediții necritice ale postumelor sale. Lui Nietzsche îi datorăm un număr de intuiții capitale legate de natura facultății volitive și a eului volitiv, intuiții la care voi reveni mai târziu, dar majoritatea pasajelor despre Voință din opera sa atestă o ostilitate declarată față de „teoria privitoare la «voința liberă», teorie contestată de sute de ori, [care] își datorează durabilitatea" tocmai faptului că este „contestabilă": „mereu se găsește câte cineva care se simte îndeajuns de puternic ca s-o combată"[32].

Respingerea ei definitivă de către Nietzsche însuși este cuprinsă în gândul „eternei reîntoarceri", „conceptul fundamental al cărții *Zarathustra*", care exprimă „suprema formulă a Acceptării".[33] Ca atare, ea se încadrează istoric în seria de „teodicei", aceste stranii justificări ale lui Dumnezeu sau ale Ființei, pe care filozofii, începând din secolul al XVII-lea, le-au simțit întruna ca fiindu-le necesare pentru a împăca mintea omului cu lumea în care era nevoită să-și petreacă viața. „Gândul Eternei Reîntoarceri" implică o tăgăduire necondiționată a conceptului modern de timp rectiliniu și a traiectului său progresiv; el echivalează cu o revenire la conceptul antic de timp ciclic. Ceea ce-l face modern este tonul patetic cu care e exprimat și care trădează gradul de intensitate volitivă de care a avut nevoie omul modern pentru a redobândi acea simplă mirare admirativă și afirmativă, acea *thaumázein* care odinioară constituia, pentru Platon, începutul filozofiei. Filozofia modernă, dimpotrivă, își avea obârșia în îndoiala carteziană și leibniziană că

Ființa – „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?“ – poate fi în genere justificată. Nietzsche vorbește despre Eterna Reîntoarcere pe tonul unui convertit religios, și adevărul e că ceea ce l-a adus la acest gând *a fost* realmente o convertire, deși nu una religioasă. Cu acest gând el a încercat să se converteasca la conceptul antic de Ființă și să nege întregul crez filozofic al epocii moderne, pe care el primul a diagnosticat-o drept „Epocă a Suspiciunii“. Atribuind acest gând unei „inspirații“, el nu se îndoiește că ar trebui mers cu milenii în urmă pentru a găsi pe cineva îndreptățit să spună „Aceasta este și experiența mea“[34].

Deși în deceniile de început ale secolului XX Nietzsche era citit și răstălmăcit de aproape toți cei ce alcătuiau comunitatea intelectuală europeană, influența sa asupra filozofiei propriu-zise a fost minimă; în prezent nu mai există nietzscheeni în sensul în care mai există kantieni și hegelieni. Prima sa recunoaștere ca filozof a venit odată cu foarte influenta răzvrătire a anumitor gânditori împotriva filozofiei academice, răzvrătire căreia, din nefericire, i s-a dat numele de „existențialism“. Despre Nietzsche nu a existat nici un studiu serios înaintea cărților pe care i le-au consacrat Jaspers și Heidegger[35]; ceea ce însă nu înseamnă că Jaspers sau Heidegger pot fi priviți drept fondatori întârziați ai unei școli nietzscheene. Mai important este în contextul de față faptul că nici Jaspers, nici Heidegger, în propriile lor filozofii, n-au plasat Voința în centrul facultăților umane.

Pentru Jaspers, libertatea umană este garantată de circumstanța că nu posedăm Adevărul; adevărul constrânge, iar omul poate fi liber doar pentru că nu cunoaște răspunsul la întrebările ultime: „Sunt nevoit să voiesc, pentru că *nu* știu. Ființa care este inaccesibilă cunoașterii nu se poate revela decât voinței mele. Ne-cunoașterea este rădăcina obligației de a voi“[36].

În opera sa timpurie, Heidegger a fost de acord cu modernii în a pune accentul pe viitor ca entitate temporală decisivă – „viitorul este fenomenul primar al temporalității originare și autentice“ – și a introdus categoria *Sorge* (cuvânt german utilizat pentru prima dată ca termen filozofic în *Ființă și timp*, unde înseamnă „grijă (pentru)“, precum și „îngrijorare în privința viitorului“, drept fapt-cheie al existenței umane. Zece ani mai târziu (în volumul al doilea al cărții sale despre Nietzsche), el rupea cu întreaga filozofie a epocii moderne, tocmai pentru că descoperise în ce măsură nu doar produsele teoretice ale acestei epoci, ci chiar ea însăși se bazau pe dominația Voinței. Și încheia filozofia sa din ultima perioadă cu propoziția aparent paradoxală „*ich will das nicht-wollen*“ („vreau ne-vrerea“).[37]

De bună seamă că în filozofia sa timpurie Heidegger nu împărtășea crezul epocii moderne în Progres, iar propoziția „vreau ne-vrerea" nu are nimic comun cu nietzscheana domolire a Voinței prin restrângerea ei la a voí ca tot ce se întâmplă să se mai întâmple iar și iar. Dar faimoasa *Kehre* heideggeriană, schimbarea de direcție a filozofiei sale târzii, seamănă totuși întru câtva cu conversiunea nietzscheană; în primul rând, ea *a fost* un fel de conversiune, iar în al doilea rând, a avut consecința identică de a-l duce pe Heidegger înapoi la cei mai vechi filozofi greci. Este ca și cum la sfârșit de tot gânditorii epocii moderne ar fi evadat într-un „tărâm al gândirii" (Kant)[38], unde preocupările lor specific moderne – viitorul, Voința ca organ mental pentru viitor, libertatea ca problemă – erau inexistente, unde, cu alte cuvinte, nu exista nici o idee despre o facultate mentală ce ar putea corespunde libertății așa cum gândirea corespundea adevărului.

3 *Principalele obiecții aduse Voinței în filozofia post-medievală*

Scopul acestor remarci preliminare este de a ne înlesni abordarea complexităților eului volitiv, iar din punct de vedere metodologic nu avem cum să trecem cu vederea faptul elementar că orice filozofie a Voinței este produsul eului gânditor, nu al celui volitiv. Deși spiritul care gândește și cel care voiește sunt, firește, unul și același, am văzut că nu se poate considera de la sine înțeles că evaluarea de către eul gânditor a celorlalte activități mentale va rămâne nepărtinitoare; iar faptul că au existat gânditori cu filozofii generale mult diferite care au ridicat împotriva Voinței obiecții identice n-are cum să nu ne stârnească neîncredere. Acum, înainte de a intra în analiza poziției hegeliene, voi schița succint principalele obiecții întâlnite în filozofia post-medievală.

Aici ne întâmpină, înainte de toate, recurenta punere la îndoială a chiar existenței facultății volitive. Voința e suspectată de a nu fi decât o simplă iluzie, o fantasmă a conștiinței, un fel de amăgire inerentă înseși structurii conștiinței. „O sfârlează de lemn – citim în Hobbes – ... mânată cu biciul de băieți, uneori învârtindu-se, alteori izbind pe câte cineva în fluierul picio-

rului, dacă ar putea lua act de propria-i mișcare și n-ar simți loviturile de bici, ar crede că mișcarea pe care o execută purcede din propria-i voință"[39]. Spinoza gândea și el cam la fel: o piatră pusă în mișcare de o forță externă, dacă ar fi „capabilă de gândire" și ar fi „conștientă de impulsul său", „s-ar simți complet liberă și ar crede că își continuă mișcarea doar pentru că așa vrea ea"[40]. Cu alte cuvinte, „oamenii se cred liberi deoarece cunosc numai acțiunile lor, dar nu cunosc cauzele de care sunt determinați". Subiectiv, deci, oamenii sunt liberi, iar obiectiv sunt supuși necesității. Corespondenții lui Spinoza ridicau obiecția evidentă că „dacă se admite acest mod de gândire toate nelegiuirile ar fi scuzabile", dar Spinoza rămânea neclintit pe poziție. El le răspundea: „Oamenii vicioși nu sunt mai puțin de temut și mai puțin dăunători când necesitatea e cea care-i face să fie așa"[41].

Hobbes și Spinoza admit existența Voinței ca facultate simțită subiectiv și neagă doar libertatea ei. „Recunosc această libertate, că pot face un lucru dacă vreau; a spune însă că pot să vreau dacă vreau sună absurd". Pentru că „Libertatea înseamnă în sens propriu absența unor ... impedimente externe ale mișcării. ... Când însă impedimentul mișcării ține de chiar constituția lucrului, obișnuim să nu spunem că-i lipsește libertatea, ci că-i lipsește putința de a se mișca, precum bunăoară atunci când o piatră stă în repaus sau când un om este țintuit la pat de o boală". Aceste reflecții concordă pe de-a-ntregul cu poziția greacă în materie. Ceea ce nu mai concordă cu filozofia clasică este concluzia lui Hobbes că „libertatea și necesitatea nu sunt incompatibile; cum este în cazul apei, care nu doar are *libertatea*, ci manifestă și *necesitatea* de a curge la vale prin albia unui râu. La fel se întâmplă și în cazul acțiunilor pe care oamenii le săvârșesc în mod voluntar, acțiuni care, întrucât izvorăsc din voința lor, izvorăsc din *libertate*; și totuși, cum fiecare act al voinței omului... provine dintr-o cauză, iar această cauză, dintr-o alta, într-un lanț neîntrerupt..., el provine din *necesitate*. Astfel, celui care ar putea vedea șirul acestor cauze *necesitatea* tuturor acțiunilor omenești i se va arăta în mod vădit".[42]

Atât la la Hobbes, cât și la Spinoza negarea libertății Voinței este ferm întemeiată pe filozofiile lor respective. Iată însă că întâlnim o argumentare practic identică și la Schopenhauer, a cărui filozofie generală era aproape diametral opusă, conștiința și subiectivitatea fiind pentru el însăși esența Ființei: asemenea lui Hobbes, nici el nu neagă Voința, dar neagă libertatea acesteia: când experimentez voliționea, am un iluzoriu sentiment de libertate;

când deliberez despre ce urmează să fac și, respingând un număr de posibilități, ajung în cele din urmă la o anumită hotărâre o fac „cu tot atâta libertate ... cu câtă apa și-ar spune sieși: Pot să fac valuri mari..., mă pot repezi pe pantă în jos... mă pot arunca în jos spumegând și împroșcând..., mă pot ridica liberă în aer sub forma unui curent de apă (...într-o arteziană)..., dar în momentul de față nu fac nici unul din aceste lucruri, ci în chip voluntar rămân în repaus pe luciul bazinului“[43]. Acest gen de argumentare este cel mai bine rezumată în deja citatul pasaj din John Stuart Mill: „Conștiința noastră *internă* ne spune că avem o putere, despre care însă întreaga experiență externă a speciei umane ne spune că nu o folosim niciodată“ (subl. mea).[44]

Izbitor la aceste obiecții împotriva existenței înseși a facultății volitive este, înainte de toate, faptul că sunt formulate invariabil în termenii ideii moderne de conștiință – idee la fel de necunoscută filozofiei antice ca și aceea de Voință. Grecescul *sýnesis* – că pot împărtăși cu mine însumi (*syníemi*) cunoștințe despre lucruri la care nu poate fi martor nimeni altcineva – este mai mult predecesorul conștiinței morale decât al conștiinței de sine[45], după cum se vede atunci când Platon descrie în ce fel amintirea faptei sângeroase îl bântuie pe ucigaș.[46]

Apoi, aceleași obiecții ar putea fi cu ușurință ridicate, deși nu prea au fost, împotriva existenței facultății intelective. De bună seamă, calculul consecințelor (*reckoning with consequences*) al lui Hobbes, dacă îl asimilăm gândirii, nu trezește astfel de suspiciuni, dar această facultate de a-și imagina și a calcula cu anticipație coincide mai degrabă cu deliberările eului volitiv privitoare la mijloacele în vederea unui scop sau cu capacitatea folosită în rezolvarea de probleme matematice ori în dezlegarea de ghicitori. (O atare echivalare este, evident, presupusă în contestarea de către Ryle „a doctrinei că există o Facultate ... a «Voinței»“ și că, drept urmare, au loc procese sau operații corespunzătoare cu ceea ce această doctrină descrie drept «volițiuni»“. În cuvintele lui Ryle însuși: „Nimeni, bunăoară, n-ar spune vreodată că ... între amiaza și seara cutărei zile a efectuat cinci acte de voință iuți și ușoare și două lente și grele“[47]. Nu se poate susține cu seriozitate că produse durabile ale gândirii, precum *Critica rațiunii pure* a lui Kant sau *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, ar putea fi cumva înțelese în acest fel.) Singurii filozofi care, din câte știu, au cutezat să se îndoiască de existența facultății intelective au fost Nietzsche și Wittgenstein. Acesta din urmă, în experimentele sale mentale timpurii, considera că eul gânditor (căruia el, inspirându-se

din terminologia lui Schopenhauer, îi spunea „*vorstellendes Subjekt*") ar putea „în ultimă instanță să nu fie decât o simplă superstiție", probabil „o iluzie găunoasă, pe când subiectul volitiv există". Drept justificare a acestei teze, Wittgenstein reia argumentele formulate în mod curent în secolul al XVII-lea împotriva tăgăduirii de către Spinoza a Voinței, anume că „Dacă nu ar exista Voința, nu ar exista nici ... subiectul eticii"[48]. Cât despre Nietzsche, trebuie spus că el nutrea îndoieli atât în privința voirii, cât și în privința gândirii.

Faptul tulburător că până și așa-zișii voluntariști din rândul filozofilor, care, asemenea lui Hobbes, erau pe deplin convinși de *puterea* voinței, puteau atât de ușor să alunece spre o atitudine de îndoială în privința chiar și a existenței ei ni l-am putea lămuri întru câtva examinând cea de-a doua dintre dificultățile recurent invocate. Ceea ce stârnea neîncrederea filozofilor era tocmai inevitabila legătură cu Libertatea – ideea de voință neliberă, repet – este o contradicție în termeni: „Dacă trebuie să voiesc cu necesitate, ce nevoie mai am să vorbesc despre voință? Voința noastră n-ar fi voință dacă nu s-ar afla în puterea noastră. Aflându-se în puterea noastră, ea este liberă"[49]. Să citez și din Descartes, care poate fi inclus printre voluntariști: „Oricine, când se observă doar pe sine însuși, experimentează negreșit faptul că a voí și a fi liber sunt același lucru"[50].

Așa cum am spus și repetat, piatra de încercare a unui act liber – de la banala hotărâre de a ne scula din pat dimineață sau de a face o plimbare după-amiază până la cele mai înalte hotărâri prin care ne angajăm față de viitor – este de fiecare dată conștiința faptului că am fi putut lăsa nefăcut ceea ce de fapt am făcut. Voirea se vădește a fi caracterizată printr-un grad de libertate infinit mai mare decât gândirea, și – repetându-mă și de astă dată – acest fapt de netăgăduit nu a fost niciodată simțit ca o deplină binecuvântare. Descartes, bunăoară, se exprimă în acest punct astfel: „Nu pot să mă plâng că nu am primit de la Dumnezeu o voință ori o libertate a arbitrului îndeajuns de întinsă..., căci simt că aceasta a mea nu e îngrădită prin nici un fel de margini... O resimt atât de mare, în mine, încât nu ating ideea nici uneia mai mari; așadar ea, mai ales, este cea datorită căreia înțeleg că eu însumi înfățișez o anumită imagine și asemănare a lui Dumnezeu" și adaugă imediat că această experiență constă doar în faptul că, acționând într-un anume mod, „nu ne simțim hotărâți spre așa ceva de către nici o putere din afară".[51]

Exprimându-se astfel, el lasă poarta deschisă, pe de o parte, îndoielilor cărora le vor da glas unii succesori ai săi, iar pe de alta, încercărilor unor

contemporani de-ai săi de a armoniza „hotărârile prestabilite [ale lui Dumnezeu] și libertatea voinței noastre“[52]. Descartes însuși, nevoind „a se implica în marile dificultăți [ce s-ar isca] dacă ne-am apuca să împăcăm libertatea voinței noastre cu hotărârile Sale“, apelează în mod explicit la beneficele mărginiri „ale gândirii noastre finite“ și ca atare supuse anumitor reguli, cum sunt, de pildă, axioma non-contradicției și „necesitățile“ constrângătoare ale adevărului evident prin el însuși.[53]

Tocmai libertatea „neîngrădită de legi“ de care pare a se bucura voința l-a făcut pe Kant să vorbească ocazional despre libertate ca nefiind, pesemne, altceva decât „o simplă entitate gândită, o himeră“[54]. Alții, precum Schopenhauer, au găsit mai lesnicios să împace Libertatea și Necesitatea și astfel să evite dilema inerentă simplului fapt că omul este în același timp ființă gânditoare și voitoare – coincidență producătoare de consecințe dintre cele mai grave –, mulțumindu-se să declare: „omul face întotdeauna doar ceea ce voiește, și totuși o face cu necesitate. Dar asta se datorează faptului că el *este* ceea ce voiește... Subiectiv, oricine simte că face întotdeauna numai ceea ce vrea. Dar asta nu înseamnă decât că activitatea sa este o pură expresie a propriei sale ființări. Orice făptură naturală, chiar și de pe cea mai de jos treaptă, ar simți la fel, dacă *ar putea* să simtă“[55].

A treia dificultate căreia trebuie să-i dăm atenție este legată de aceeași dilemă. În ochii filozofilor care vorbeau în numele eului gânditor, blestemul *contingenței* era întotdeauna cel ce condamna tărâmul treburilor pur omenești la un statut destul de jos în ierarhia ontologică. Dar înainte de epoca modernă au existat, cel puțin pentru filozofi, câteva – nu multe – căi de evadare bătătorite. În Antichitate existase *bíos theoretikós*: gânditorul locuia în vecinătatea lucrurilor necesare și perene, împărtășindu-se din Ființa lor atât cât era posibil pentru muritori. În epoca filozofiei creștine a existat *vita contemplativa* din mănăstiri și universități, dar și gândul consolator al Providenței divine, legat de așteptarea unei vieți de apoi în care ceea ce în această lume părea contingent și lipsit de sens urma să devină perfect clar, iar sufletul avea să vadă „față către față“, și nu „ca prin oglindă, în ghicitură“ și avea să cunoască nu doar „în parte“, ci „pe deplin, precum am fost cunoscut și eu“. Fără o astfel de speranță în viața de apoi, până și Kant socotea viața omului ca fiind prea năpăstuită, prea lipsită de sens pentru a putea fi suportată.

Evident că tot mai ampla secularizare sau, mai degrabă, decreștinare a lumii moderne, cuplată cum a fost cu un accent total nou pus asupra viitorului,

a progresului și deci a lucrurilor ce nu sunt nici necesare, nici perene, avea să-i expună pe oamenii dedicați gândirii, în chip mai radical și mai necruțător decât oricând înainte, contingenței tuturor lucrurilor omenești. Ceea ce fusese în toată perioada de după sfârșitul Antichității „problema libertății" a fost acum încorporat, așa-zicând, în hazardul istoriei, „un basm de furii și de nerozie băznit de-un prost și făr' de nici o noimă", căruia îi corespundea caracterul aleatoriu al hotărârilor personale ce-și au obârșia într-o voință liberă necălăuzită nici de rațiune, nici de dorință. Iar această veche problemă reapărută în veșmântul noii epoci, al Epocii Progresului, care se apropie de sfârșit abia în zilele noastre (pe măsură ce Progresul se apropie de limitele impuse de condiția omului pe pământ), și-a aflat pseudo-soluția în *filozofia istoriei* produsă de secolul al XIX-lea, al cărei cel mai de seamă reprezentant a elaborat o ingenioasă teorie a Rațiunii și Sensului ascunse în mersul evenimentelor mondiale și care dirijează voințele oamenilor, cu toată contingența lor, spre un țel final pe care ei nu l-au urmărit niciodată. Odată încheiată această istorie – și Hegel pare să fi nutrit credința că începutul sfârșitului istoriei se suprapune în timp cu Revoluția Franceză –, privirea îndreptată spre trecut a filozofului, prin pura strădanie a eului gânditor, poate interioriza și descifra sensul și necesitatea mișcării în desfășurare, dobândind astfel posibilitatea de a conviețui iar cu ceea ce este și nu poate să nu fie. Cu alte cuvinte, procesul de gândire coincide finalmente din nou cu Ființa autentică: gândul a purificat realitatea de ceea ce este doar accidental.

4 *Problema noului*

Examinând mai îndeaproape obiecțiile ridicate de filozofi împotriva Voinței – a existenței acestei facultăți, a ideii de libertate umană pe care ea o presupune și a contingenței asociate voinței libere, adică unui act ce prin definiție poate fi lăsat neefectuat –, devine evident că aceste obiecții se aplică în mult mai mică măsură noțiunii tradiționale de *liberum arbitrium*, adică libertății de a alege între două sau mai multe moduri de conduită dezirabile, decât Voinței ca organ pentru viitor și identic cu puterea de a începe ceva nou. *Liberum arbitrium* decide între lucruri egal de posibile ce ne sunt

oferite, așa-zicând, *in statu nascendi* ca simple potențialități, pe când puterea de a începe ceva cu adevărat nou pur și simplu nu poate fi precedată de nici o potențialitate, pentru că aceasta ar conta atunci drept una dintre cauzele actului săvârșit.

Am amintit mai înainte descumpănirea mărturisită de Kant în fața întrebării „dacă trebuie admisă o facultate capabilă *să înceapă de la ea însăși* o serie de lucruri sau de stări succesive" – dacă „eu mă scol acum (de exemplu) de pe scaun complet liber..., atunci cu acest eveniment... începe *în chip absolut* o nouă serie, deși în raport cu timpul acest eveniment nu este decât continuarea unei serii precedente". Cu adevărat tulburătoare este ideea unui început *absolut*, deoarece „o serie succesivă în lume nu poate avea decât relativ un început prim, fiind întotdeauna precedată de o altă stare de lucruri"[56], iar asta, firește, e valabil și pentru persoana celui ce gândește, întrucât eu care gândesc nu încetez niciodată să fiu o apariție printre apariții, indiferent de măsura în care am izbutit să mă retrag dintre ele. Neîndoielnic că însăși ipoteza unui început absolut se reclamă de la doctrina biblică a Creației, ca distinctă de teoriile orientale ale „emanației", conform cărora niște forțe preexistente, evoluând și desfășurându-se, au dat naștere lumii. În contextul nostru însă, această doctrină constituie o rațiune suficientă doar dacă e luată împreună cu adaosul că creația divină este *ex nihilo*, iar Biblia ebraică nu cunoaște o astfel de creație; acesta este un element adăugat de speculații de mai târziu.[57]

Aceste speculații s-au ivit atunci când Părinții Bisericii începuseră deja să explice credința creștină cu ajutorul filozofiei grecești, adică atunci când au fost confruntați cu *Ființa*, pentru care limba ebraică nu dispunea de un cuvânt. Logic vorbind, pare cât se poate de evident că echivalarea universului cu Ființa trebuia să implice „neantul" ca opus al său; cu toate acestea, trecerea de la Nimic la Ceva este atât de dificilă din punct de vedere logic, încât avem motive să bănuim că eul volitiv a fost cel care, indiferent de doctrine și crezuri, a găsit ideea de început absolut concordantă cu experiența sa izvoditoare de proiecte. Pentru că în exemplul lui Kant există ceva fundamental greșit. Numai dacă, ridicându-se de pe scaun, el are în minte ceva ce vrea să facă, acest „eveniment" inițiază o „nouă serie"; dacă nu este așa, adică dacă el se ridică în mod obișnuit în acel moment, sau dacă se ridică pentru a lua ceva de care are nevoie în îndeletnicirea sa prezentă, acest eveniment va fi și el „continuarea unei serii precedente".

Să presupunem însă că aceasta a fost o simplă scăpare din vedere și că în mod clar Kant avea în minte „puterea de a începe de la sine" și deci era preocupat de posibilitatea de a împăca „o nouă serie de fapte și stări" cu continuumul temporal pe care „noua serie" îl întrerupe: chiar și la acea dată soluția tradițională a problemei ar fi constituit-o tot distincția aristotelică dintre potențialitate și actualitate, care ar fi salvat unitatea conceptului temporal asumând că „noua serie" a fost potențial conținută în „seriile precedente". Insuficiența explicației aristotelice este însă evidentă: Ar putea susține cineva cu seriozitate că simfonia produsă de un compozitor a fost „posibilă înainte de a fi actuală?"[58] – dacă nu cumva se dă „posibilului" doar înțelesul că în mod vădit nu era imposibil, ceea ce, firește, diferă cu totul de ideea că acea simfonie trebuie să fi existat într-o stare de potențialitate, înainte ca un compozitor să-și fi dat osteneala s-o facă actuală.

Dar, așa cum Bergson știa foarte bine, chestiunea are și un alt aspect. În perspectiva memoriei, adică privit retrospectiv, un act săvârșit în mod liber își pierde aerul de contingență sub impactul circumstanței că acum este un fapt împlinit, că a devenit parte componentă a realității în care trăim. Impactul realității este atât de covârșitor, încât nu suntem în stare să-l „evacuăm mental"; actul ni se înfățișează acum sub chipul necesității, adică nicidecum ca o simplă amăgire a conștiinței datorată doar capacității noastre limitate de a imagina alternative posibile. Asta se vădește cel mai mult în domeniul acțiunii, unde nici un lucru făcut nu mai poate fi, propriu-zis, des-făcut, dar este adevărat, deși, poate, în mod mai puțin constrângător, și despre nenumărate noi obiecte pe care îndeletnicirile omenești le adaugă întruna lumii și civilizației acesteia – obiectele de artă și deopotrivă cele utilitare; sunt aproape la fel de imposibil de evacuat mental marile obiecte de artă ale moștenirii noastre culturale, pe cât sunt cu neputință de evacuat mental izbucnirea celor două războaie mondiale sau orice alte evenimente care au decis structura însăși a realității noastre. În chiar cuvintele lui Bergson: „Prin simplul fapt de a se fi împlinit, realitatea proiectează înapoi umbra sa peste trecutul indefinit de îndepărtat; ea pare astfel să fi preexistat, sub formă de posibilitate, realizării sale" („*Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible à sa propre réalisation*").[59]

Văzută în această perspectivă, care este cea a eului volitiv, nu libertatea, ci necesitatea pare o ficțiune a conștiinței. Remarca lui Bergson mi se pare

pe cât de elementară, pe atât de plină de însemnătate, dar nu este oare semnificativ și faptul că această remarcă a sa, în pofida plauzibilității ei, nu a jucat niciodată vreun rol în nesfârșitele discuții despre raportul dintre necesitate și libertate? Din câte știu, înainte de Bergson a existat un singur gânditor care a relevat această idee. E vorba de Duns Scotus, solitarul susținător al primatului Voinței asupra Intelectului și – mai mult decât atât – al factorului contingență în tot ce există. Dacă există o filozofie creștină, Duns Scotus ar trebui recunoscut nu doar drept „cel mai de seamă gânditor al Evului Mediu creștin“[60], ci, poate, și drept singurul care nu a căutat un compromis între credința creștină și filozofia greacă și care, în consecință, a cutezat să considere drept emblemă a adevăraților „creștini [aserțiunea] că Dumnezeu acționează contingent“. „Cei ce tăgăduiesc contingența unei ființe – spunea Scotus – ar trebui torturați până când vor recunoaște că ar fi posibil să *nu* fie torturați.“[61]

Firește, se poate pune întrebarea dacă contingența, considerată de filozofia clasică o culme a lipsei de sens, a irupt ca o realitate în primele secole ale erei noastre grație doctrinei biblice – care „a opus necesității contingența, universalității particularitatea, intelectului voința“, găsind astfel „pentru «contingent» un loc în filozofie, în răspăr cu înclinația inițială a acesteia“[62] – sau dacă nu cumva experiențele politice bulversante ale acestor prime secole au impus evidența că truismele și ideile plauzibile ale gândirii antice puteau fi puse la îndoială. Ceea ce nu poate fi pus la îndoială este că pornirea inițială împotriva contingenței, a particularității și a Voinței și preeminența acordată necesității, universalității și Intelectului au supraviețuit noii provocări până târziu în epoca modernă. Filozofia religioasă și medievală și deopotrivă cea seculară și modernă au găsit multe modalități diferite de a asimila Voința – organul libertății și al viitorului – vechii ordini a lucrurilor. Pentru că, în orice fel am privi aceste chestiuni, *în fapt* Bergson are întru totul dreptate atunci când afirmă că: „majoritatea filozofilor ... nu izbutesc să-și reprezinte noutatea radicală și imprevizibilitatea... Chiar și acei foarte puțini care credeau în *liberum arbitrium* îl reduceau pe acesta la o simplă «alegere» între două sau mai multe opțiuni, ca și cum aceste opțiuni ar fi fost niște «posibile» dinainte trasate, voința mărginindu-se la a-l «realiza» pe unul din ele. Ei admit deci ... că totul e dat. Nu par capabili să-și facă nici o idee ... despre o acțiune ce ar fi cu totul nouă. Or tocmai aceasta înseamnă

o acțiune liberă“[63]. Chiar și în zilele noastre, nu încape îndoială că, dacă asistați la o discuție între doi filozofi dintre care unul susține determinismul, iar celălalt libertatea, „tot deterministul e cel ce pare să aibă dreptate. Despre discursul său se va considera întotdeauna că este simplu, clar și adevărat“[64].

Din punct de vedere teoretic, dificultatea venea întotdeauna din faptul că libertatea voinței – fie că era înțeleasă ca libertate de a opta sau ca inițiere a ceva impredictibil nou – părea total incompatibilă nu doar cu Providența divină, ci și cu legea cauzalității; libertatea voinței poate fi asumată pe temeiul forței sau mai degrabă al slăbiciunii experienței interioare, dar nu poate fi dovedită. Neplauzibilitatea asumpției sau a postulatului libertății se datorează experiențelor externe din lumea aparițiilor, unde de fapt, contrar spuselor lui Kant, rareori inițiem o serie nouă. Până și Bergson, a cărui filozofie se bazează în întregul ei pe convingerea că „fiecare dintre noi are sentimentul imediat ... al liberei sale spontaneități“[65], admite că, „deși suntem liberi ori de câte ori suntem dispuși să reintrăm în noi înșine, rareori se întâmplă să avem această dispoziție“. Și în alt loc: „Actele libere sunt excepționale“[66]. (Pentru majoritatea actelor noastre ne sunt de-ajuns deprinderile noastre, întocmai cum pentru multe dintre judecățile noastre cotidiene ne sunt de-ajuns prejudecățile noastre.)

Cel care primul a refuzat în mod conștient și deliberat să atace cu argumente neplauzibilitatea voinței libere a fost Descartes: „Vom greși dacă ne îndoim de ceea ce intuim în noi înșine și de ceea ce știm din experiență ca fiind în noi, deoarece nu înțelegem un alt lucru pe care-l știm incomprehensibil prin natura sa“[67]. Căci „acela este de așa natură, încât oricine ar trebui mai degrabă să-l simtă și să-l experimenteze în sinea sa decât să fie convins de el prin rațiune; se pare că ... dumneata nu iei aminte la modul în care spiritul acționează înăuntrul său. Or, n-ai decât să nu fii liber, *dacă așa găsești de cuviință*“[68] (subl. mea). La care cititorul e tentat să replice că, în mod vădit, *Cogito*-ul cartezian nu este altceva decât un „mod în care spiritul acționează înăuntrul său“, dar nici lui Descartes, nici celor ce aduceau obiecții filozofiei sale nu le-a trecut niciodată prin minte să vorbească despre gândire sau *cogitare* cum că ar fi ceva asumat fără vreo dovadă, un simplu dat al conștiinței. Ce anume, atunci, îi dă lui *cogito me cogitare* precădere asupra lui *volo me velle* – chiar și la Descartes, care era un „voluntarist“? *Ar fi oare posibil ca gânditorilor de profesie, care își întemeiau*

speculațiile pe experiența eului gânditor, să le fi făcut mai puțină „plăcere" libertatea decât necesitatea? O atare bănuială pare inevitabilă când ne gândim la straniul grup de teorii care încearcă fie de-a dreptul să nege experiența „lăuntrică" a libertății, fie să slăbească libertatea împăcând-o cu necesitatea prin speculații dialectice ce sunt pe de-a-ntregul „speculative" prin faptul că nu pot să apeleze la nici un fel de experiență. Bănuiala câștigă în forță dacă ne gândim la strânsa legătură dintre teoriile liberului-arbitru și problema răului. Augustin, bunăoară, își începe tratatul *De libero arbitrio voluntatis* (*Despre liberul-arbitru al voinței*) cu întrebarea: „Spune-mi, rogu-te, dacă nu cumva Dumnezeu este cauza răului?". Era o întrebare formulată pentru prima dată în toată complexitatea ei de apostolul Pavel (în Epistola către romani), iar apoi generalizată sub forma întrebării „Care este cauza răului?", cu numeroase variațiuni pe tema suferinței fizice pricinuite de vitregia naturii, precum și pe tema răului pricinuit cu intenție de oameni.

Toată această problemă i-a bântuit pe filozofi, iar încercările lor de a o soluționa n-au fost niciodată pe deplin izbutite; argumentările lor trec de regulă pe alături de miezul simplu al chestiunii. Ele fie neagă realitatea răului (admițând că acesta există doar ca mod deficient al binelui), fie îl consideră un fel de iluzie optică (de care se face vinovat intelectul nostru mărginit, incapabil să integreze în mod adecvat un lucru particular sau altul în totalitatea cuprinzătoare care l-ar justifica), toate acestea pe fundalul asumpției neargumentate că, în cuvintele lui Hegel, „doar întregul este cu adevărat real" („*nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit*"). Răul, aidoma libertății, pare să facă parte dintre „lucrurile despre care nici cei mai învățați și mai isteți dintre oameni nu știu aproape nimic"[69].

5 *Ciocnirea dintre gândire și voire: tonalitatea activităților mentale*

Dacă privim acest tablou rezumativ cu ochii neîmpâcliți de teorii și tradiții, fie ele religioase ori seculare, cu greu vom evita concluzia că filozofii par genetic incapabili să se împace cu anumite fenomene ce țin de spirit și de poziția lui în lume, că nu ne putem încrede în mai mare măsură în perspectiva lor de a ajunge la o estimare justă a Voinței decât în cea de a

ajunge la o estimare justă a trupului. Or, cel puțin începând de la Platon, ostilitatea filozofilor față de trup este bine cunoscută și atestată. Ea nu este motivată cu precădere de neîncrederea în valoarea experienței senzoriale – căci erorile generate de aceasta pot fi corijate – sau de caracterul dezordonat al pasiunilor – căci acestea pot fi strunite de rațiune –, ci de simpla și incorigibila natură a nevoilor și cerințelor noastre trupești. Corpul, după cum sublinia pe drept cuvânt Platon, cere întruna „să i se poarte de grijă" și chiar și în cele mai favorabile împrejurări – sănătate și răgaz, pe de o parte, și bună organizare comunitară, pe de alta – el va tulbura, cu necontenitele-i pretenții, activitatea eului gânditor; în termenii Parabolei peșterii, el îl silește pe filozof să revină din cerul Ideilor în Peștera treburilor omenești. (Se obișnuiește ca această ostilitate să fie pusă pe seama adversității creștine față de trup. Or nu numai că ostilitatea filozofică de care vorbesc datează de mai demult, ci s-ar putea chiar argumenta că una din dogmele de căpetenie ale creștinismului, învierea trupului, ca deosebită de mai vechile speculații despre nemurirea sufletului, s-a aflat într-un net contrast nu doar cu credințele comune ale gnosticilor, ci și cu ideile comune ale filozofiei clasice.)

Antagonismul dintre eul gânditor și Voință este mult diferit. Aici ciocnirea are loc între două activități *mentale* ce par să nu poată coexista. În cazul unui act de voință, adică atunci când ne focalizăm atenția asupra unui proiect de viitor, ne retragem din lumea fenomenală în aceeași măsură ca atunci când urmăm firul unui gând. Gândirea și voirea își sunt opuse doar întrucât ne afectează stările psihice; ambele, ce-i drept, fac prezent minții noastre ceea ce de fapt este absent, dar gândirea absoarbe în prezentul ei durabil ceea ce fie este, fie a fost, pe când voirea, întinzându-se spre viitor, pășește într-o zonă unde astfel de certitudini nu există. Aparatul nostru psihic – sufletul ca deosebit de spirit – este echipat pentru a gestiona cu ajutorul expectației ceea ce vine spre el din această zonă a necunoscutului; iar principalele moduri ale expectației sunt speranța și teama. Acestea două sunt intim legate între ele prin faptul că fiecare are tendința de a vira spre ceea ce pare a fi contrariul ei, iar din pricina incertitudinilor caracteristice zonei aceste treceri ale uneia în cealaltă sunt aproape automate. Orice speranță poartă în sânul ei o teamă, iar orice teamă se vindecă prin transformare în speranța corespunzătoare. Tocmai din pricina naturii lor schimbătoare, instabile și neliniștitoare, ambele erau incluse de Antichitatea clasică printre darurile malefice din cutia Pandorei.

Ceea ce sufletul cere spiritului în această situație incomodă nu este atât un dar profetic care să poată prezice viitorul și astfel să confirme fie speranța, fie teama; mult mai liniștitoare decât jocurile frauduloase ale prezicătorilor – auguri, astrologi și alții de acest fel – este nu mai puțin frauduloasa teorie care pretinde a dovedi că tot ceea ce este sau va fi nu avea cum să nu fie – „*was to be*", potrivit inspiratei expresii a lui Gilbert Ryle[70]. Fatalismul, pe care într-adevăr „nici un filozof de primă sau chiar de a doua mărime nu l-a apărat…, nici nu s-a ostenit din cale-afară să-l combată", a cunoscut, cu toate acestea, de-a lungul secolelor un uimitor succes în gândirea populară; „fiecare dintre noi își are clipele sale fataliste", cum spune Ryle[71], motivul fiind că nici o altă teorie nu este atât de eficace în a ne adormi nevoia de acțiune, pornirea de a face proiecte, pe scurt, orice formă de voire. Aceste avantaje existențiale ale fatalismului au fost limpede evidențiate în tratatul lui Cicero *Despre destin*, care rămâne și astăzi argumentarea clasică pe această temă. Pentru propoziția „Totul e dinainte rânduit", el folosește următorul exemplu: Când te îmbolnăvești, „este dinainte rânduit dacă te vei însănătoși sau nu, fie că vei apela la medic, fie că nu"[72] și firește că și chemarea sau nu a medicului este dinainte rânduită. Raționamentul conduce, așadar, la un „regres la infinit"[73]. Sub numele de „raționament leneș", el este respins deoarece, în mod evident, „ar duce la totala abolire a acțiunii din viață". Marea sa atracție constă în aceea că prin el „spiritul e eliberat de orice necesitate de a se mișca"[74]. În contextul nostru, interesul acestei propoziții rezidă în faptul că reușește să abolească total timpul gramatical viitor, asimilându-l trecutului. Ceea ce *va* fi sau ar putea fi *„era necesar să aibă loc"*, pentru că, după cum spunea Leibniz[75] despre „tot ce va fi, dacă *se petrece cu adevărat*, nu se poate concepe să nu fie" („quicquid futurum est, id intelligi non potest, si futurum sit, *non futurum esse*"). Virtutea liniștitoare a acestei formule îi vine de la ceea ce Hegel numea „calmul trecutului" („*die Ruhe der Vergangenheit*")[76], calm garantat de faptul că ceea ce aparține trecutului nu poate fi abolit și că Voința „nu poate voí retroactiv"[77].

Nu viitorul ca atare, ci viitorul ca *proiect* al Voinței este cel ce neagă *datul*. La Hegel și Marx, puterea negației, al cărei motor duce Istoria spre înainte, derivă din capacitatea Voinței de a actualiza un proiect: proiectul neagă prezentul deopotrivă cu trecutul și astfel primejduiește prezentul-care-durează al eului gânditor. În măsura în care spiritul, retras din lumea fenomenală, aduce în prezentul său ceea ce este absent – ceea ce nu mai

este, dimpreună cu ceea ce nu este încă –, lucrurile arată ca și cum trecutul și viitorul ar putea fi unite sub un numitor comun și astfel salvate împreună din fluxul timpului. Dar acel *nunc stans*, acel abis dintre trecut și viitor unde localizăm eul gânditor, deși poate absorbi ceea ce nu mai este fără a fi stânjenit în vreun fel de lumea exterioară, nu poate reacționa tot atât de nestânjenit la proiecte elaborate de voință pentru viitor. Orice act de voință, deși este o activitate mentală, se raportează la lumea fenomenală în care proiectul urmează a fi realizat; în flagrant contrast cu gândirea, nici o voire nu se exercită vreodată de dragul ei înseși și nu-și află împlinirea în actul însuși. Orice act de voință nu doar are în vedere niște lucruri particulare, ci – lucru de maximă importanță – privește înainte spre propriu-i sfârșit, când voirea a ceva se va fi transformat în făptuirea acelui lucru. Cu alte cuvinte, dispoziția normală a eului volitiv este nerăbdarea, neliniștea și grija (*Sorge*), nu doar pentru că sufletul reacționează față de viitor cu teamă și speranță, ci și pentru că proiectul voinței presupune un eu-pot care nu este nicidecum garantat. Neliniștea pătrunsă de grijă a voinței poate fi potolită numai printr-un pot-și-fac, adică printr-o încetare a propriei activități și eliberare a spiritului de sub dominația ei.

Pe scurt, voința întotdeauna vrea să *facă* ceva, și astfel, implicit, disprețuiește pura gândire, a cărei activitate depinde de posibilitatea de „a nu face nimic". Când vom examina istoria Voinței, vom vedea că niciodată un teolog sau un filozof nu a elogiat „dulceața" experienței eului volitiv așa cum filozofii obișnuiau s-o elogieze pe cea a eului gânditor. (Există și două importante excepții: Duns Scotus și Nietzsche, care amândoi înțelegeau Voința ca pe un fel de putere – „*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*". Adică eul volitiv este încântat de sine – „*condelectari sibi*" – până într-atât, încât *eu-vreau* îl anticipează pe *eu-pot*; vreau-*și*-pot constituie delectarea Voinței.[78])

În această privință – pe care aș numi-o „tonalitatea" activității mentale – capacitatea Voinței de a și-l face prezent pe nu-încă este tocmai contrariul amintirii. Amintirea are o afinitate firească cu gândirea; cum am mai spus, toate gândurile sunt gânduri secunde. Șirurile de gânduri se nasc în chip firesc, aproape automat, din amintiri, fără nici o cezură. Din acest motiv *anámnesis*, la Platon, a putut să devină o ipoteză atât de plauzibilă pentru capacitatea umană de a învăța, iar Augustin a putut în chip atât de plauzibil

să pună semnul egalității între spirit și *memoria.* Amintirea poate predispune sufletul la tânjire după trecut, dar această nostalgie, deși poate cuprinde mâhnire și păreri de rău, nu tulbură echilibrul sufletului, fiindcă se referă la lucruri ce depășesc puterea noastră de schimbare. Dimpotrivă, eul volitiv, privind spre înainte, și nu spre înapoi, se ocupă de lucruri aflate în puterea noastră, dar a căror îndeplinire nu este nicidecum certă. Tensiunea ce rezultă de aici, spre deosebire de exaltarea stimulativă ce poate însoți activitățile de rezolvare de probleme, provoacă în suflet un fel de neliniște vecină cu zbuciumul, care devine insuportabilă când se descoperă, în formularea lui Augustin, că a voi și a înfăptui, *velle* și *posse*, nu sunt același lucru. Această tensiune poate fi depășită numai făptuind, adică abandonând complet activitatea mentală; trecerea de la a voi la a gândi nu produce mai mult decât o vremelnică paralizie a voinței, întocmai cum trecerea de la a gândi la a voi este percepută de eul gânditor ca o vremelnică paralizie a activității de gândire.

Vorbind în termeni de tonalitate – adică din perspectiva modului în care spiritul afectează sufletul și produce *umori* ale acestuia indiferent de evenimentele exterioare, creând astfel un fel de *viață* a spiritului –, umoarea dominantă a eului gânditor este *seninătatea*, pura delectare asociată unei activități ce nu are de învins rezistența materiei. În măsura în care această activitate e strâns legată de reamintire, umoarea ei înclină spre melancolie – dispoziție sufletească pe care Kant și Aristotel o considerau caracteristică pentru filozof. Umoarea dominantă a Voinței este *încordarea*, care tulbură „calmul spiritului", împiedică acea „*animi tranquilitas*" a lui Leibniz pe care, potrivit lui, o caută stăruitor toți „filozofii serioși"[79] și pe care o găsea și el în meditațiile prin care demonstra că lumea noastră este „cea mai bună dintre lumile posibile". Într-o astfel de perspectivă, singura sarcină care-i rămâne gândirii este într-adevăr aceea de „a voi să nu voiască", pentru că orice act de voință nu poate decât să tulbure „armonia universală" a lumii, în care „tot ceea ce este, privit din punctul de vedere al Întregului, este optim"[80].

Astfel, cu o admirabilă consecvență, Leibniz consideră că păcatul lui Iuda nu constă în trădarea lui Isus, ci în suicidul pe care-l comite: condamnându-se pe sine, el condamna întreaga creație a lui Dumnezeu; urându-se pe sine, îl ura pe Creator.[81] Același gând se regăsește, în cea mai radicală versiune a sa, într-una dintre propozițiile condamnate ale lui Meister Eckhart: „Și de-ar

fi comis cineva o mie de păcate de moarte, dacă are cugetul drept, nu ar trebui să vrea să nu le fi comis" („*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben*").[82] Ne putem permite conjectura că acest surprinzător refuz al căinței din partea a doi gânditori creștini este motivat la Eckhart de un preaplin de credință, care cerea, în felul lui Isus, ca păcătosul să se ierte pe sine așa cum i s-a cerut să-i ierte pe ceilalți, „de șapte ori pe zi", deoarece alternativa ar fi să declare că ar fi fost mai bine – nu doar pentru el, ci și pentru întreaga Creație – să nici nu se fi născut vreodată („să i se fi atârnat de gât o piatră de moară și să fi fost aruncat în mare") –, pe când la Leibniz putem vedea în acest refuz o ultimă biruință a eului gânditor asupra eului volitiv, deoarece zadarnica încercare a acestuia din urmă de a voí retroactiv, dacă ar fi izbutit, nu ar fi putut sfârși decât în anihilarea a tot ce este.

6 Soluția lui Hegel: filozofia Istoriei

Nici un filozof nu a descris eul volitiv în ciocnirea sa cu eul gânditor cu mai multă simpatie, pătrundere și cu mai ample consecințe în istoria gândirii decât a făcut-o Hegel. Urmărirea firului ideilor sale din această sferă întâmpină dificultăți, nu doar din pricina caracterului ezoteric și extrem de personal al terminologiei hegeliene, ci și pentru că el tratează toată această problemă în cadrul speculațiilor sale despre timp, și nu în pasajele destul de parcimonioase, deși nicidecum nesemnificative – din *Fenomenologia spiritului*, *Filozofia dreptului*, *Enciclopedie* și *Filozofia istoriei* – în care vorbește în mod direct despre Voință. Aceste pasaje au fost reunite și interpretate de Alexandre Koyré într-un foarte important, deși puțin cunoscut eseu (publicat în 1934 sub titlul derutant *Hegel à Iéna*)[83] consacrat textelor cruciale despre timp ale lui Hegel – de la scrierile timpurii *Jenenser Logik* și *Jenenser Realphilosophie* până la *Fenomenologie*, *Enciclopedie* și diversele manuscrise încadrabile în *Filozofia istoriei*. Traducerea și comentariile lui Koyré au devenit „sursa și baza" foarte influentei interpretări a *Fenomenologiei* pe care i-o datorăm lui Alexandre Kojève.[84] În cele ce urmează mă ghidez îndeaproape după argumentarea lui Koyré.

Teza lui centrală este că „marea originalitate“ a lui Hegel rezidă în „insistența sa asupra viitorului, în primatul acordat viitorului asupra trecutului“[85]. Lucrul acesta nu ne-ar suna surprinzător dacă nu ar fi fost spus despre Hegel. De ce un gânditor din secolul al XIX-lea, care împărtășea încrederea în Progres a predecesorilor săi din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, precum și a contemporanilor săi, nu ar fi tras cuvenita concluzie, acordând primat viitorului asupra trecutului? În fond, Hegel însuși spunea că „fiecare este fiul propriei epoci, prin urmare filozofia este *epoca ei cuprinsă în gândire*“. Dar tot el spunea, în același context, că „înțelegerea existentului cade în sarcina filozofiei, căci existentul este rațiunea“, sau „ceea ce e *gândit* este; iar ceea ce *este* este doar în măsura în care e gândit“ („*Was* gedacht *ist*, *ist; und was* ist, ist *nur insofern es Gedanke ist*“).[86] Aceasta e premisa pe care se bazează cea mai importantă și mai influentă contribuție a lui Hegel în filozofie. Căci el este, mai presus de orice, primul gânditor care a conceput o filozofie a istoriei, adică a trecutului: reasamblată de o privire retrospectivă a eului gânditor și rememorator, ea este „interiorizată“ (*er-innert*), devenind parte componentă a spiritului prin „încordarea conceptului“ („*die Anstrenung des Begriffs*“) și realizând prin această interiorizare „*reconcilierea*“ dintre Spirit și Lume. A existat vreodată un mai mare triumf al eului gânditor decât cel reprezentat în acest scenariu? În retragerea sa din lumea aparițiilor, eul gânditor nu mai este nevoit să plătească prețul „absenței“ și înstrăinării de lume. Potrivit lui Hegel, spiritul uman, prin pura forță a reflecției, își poate asimila, poate, așa-zicând, absorbi înăuntrul său, firește că nu totalitatea aparițiilor, ci tot ceea ce în ele este purtător de sens, lăsând deoparte ceea ce este accident neasimilabil și irelevant, lipsit de consecințe pentru mersul Istoriei și deopotrivă pentru desfășurarea gândirii discursive.

Primatul trecutului însă – după cum a descoperit Koyré – dispare cu totul atunci când Hegel ajunge să discute despre Timp – pentru el, mai presus de orice, despre „timpul uman“[87], al cărui flux este la început experimentat de om, oarecum pe negândite, ca simplă mișcare, înainte ca acesta să se apuce să reflecteze asupra sensului evenimentelor exterioare. Începând din acest moment, se vădește că atenția spiritului uman este ațintită cu precădere spre viitor, adică spre timpul care vine către noi (indicat, după cum am mai spus, de vocabula germană *Zukunft*, derivată din *zu kommen*, așa cum în franceză *avenir* derivă din *à venir*), iar acest viitor anticipat neagă „prezentul durabil“ al spiritului, transformându-l într-un anticipat „nu mai“. În acest

context, „dimensiunea dominantă a timpului este viitorul, care dobândește preeminență asupra trecutului". „Timpul își află adevărul în viitor, pentru că viitorul e cel ce va încheia și desăvârși Devenirea. Dar Ființa, încheiată și desăvârșită, aparține ca atare Trecutului."[88] Această inversare a ordinii obișnuite a timpului – trecut, prezent, viitor – este produsă de negarea de către om a prezentului său: el „spune *nu* momentului său numit «Acum»" și astfel își creează propriul viitor.[89] Hegel însuși nu menționează în acest context Voința, și nici Koyré nu o face, dar pare evident că facultatea din spatele negației efectuate de Spirit nu este gândirea, ci voirea, și că descrierea hegeliană a timpului uman trăit se raportează la ordinea temporală potrivită eului volitiv.

Spun „potrivită" deoarece eul volitiv, atunci când întocmește proiecte, trăiește într-adevăr pentru viitor. În celebrele cuvinte ale lui Hegel, rațiunea pentru care „prezentul [Acum] nu poate rezista viitorului" nu este nicidecum modul inexorabil în care orice *astăzi* este urmat de un *mâine* (căci acest mâine, dacă nu este proiectat și stăpânit de Voință, s-ar putea să nu fie decât o simplă repetiție a ceea ce a fost mai înainte – cum de altfel se și întâmplă adesea); momentul Azi, prin chiar esența sa, este amenințat doar de intervenția spiritului, care îl neagă și, prin forța Voinței, mobilizează absentul *nu-încă*, anulând mental prezentul sau mai degrabă privindu-l pe acesta ca pe un interval de timp efemer, a cărui esență nu rezidă în a fi: „Ceea ce numim Acum este fără miez ..., el se împlinește în viitor. Viitorul este realitatea sa"[90]. Din perspectiva eului care voiește, „viitorul se află nemijlocit înăuntrul prezentului, fiind cuprins în acesta ca fapt negativ al său. [Momentul] Acum este exact în aceeași măsură ființa care dispare și ne-ființa [care]... este convertită în Ființă"[91].

În măsura în care sinele se identifică cu eul volitiv – și vom vedea că această identificare este propusă de unii voluntariști care derivă *principium individuationis* din facultatea volitivă –, el există „într-o continuă transformare a viitorului [său] într-un Acum" și încetează de a fi în ziua când nu mai rămâne nici un viitor, când nu mai există nimic care să vină [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*], când totul a venit și când totul e «împlinit»"[92]. Văzută din perspectiva Voinței, bătrânețea constă în contracția dimensiunii viitoare, iar moartea omului înseamnă nu atât dispariția sa din lumea aparițiilor, cât pierderea definitivă de către el a oricărui viitor. Această pierdere coincide însă cu ultima împlinire a vieții individului,

care la sfârșitul său, eliberată de necontenita schimbare a timpului și de incertitudinea propriului viitor, se deschide către „calmul trecutului" și, prin aceasta, către inspecție, reflecție și contemplare retrospectivă a eului gânditor aflat în căutare de sens. Prin urmare, din punctul de vedere al eului gânditor, bătrânețea este, în cuvintele lui Heidegger, timpul meditației sau, în cuvintele lui Sofocle, timpul de „pace și libertate"[93] – de eliberare din robia nu doar față de patimile trupești, ci și față de patima atotmistuitoare pe care spiritul o sădește în suflet, patima voinței numită „ambiție".

Cu alte cuvinte, trecutul începe cu dispariția viitorului, iar în calmul astfel instaurat începe să se afirme eul gânditor. Dar asta se întâmplă doar atunci când totul a ajuns la capătul său, când Devenirea, în procesul căreia Ființa se desfășoară și se dezvoltă, a fost oprită. Căci „neodihna este temeiul Ființei"[94]; ea este prețul plătit pentru Viață, așa cum moartea, sau mai degrabă anticiparea ei, este prețul plătit pentru liniște. Iar neodihna trăirii nu vine de la contemplarea cosmosului sau, eventual, a istoriei; ea nu este efectul mișcării exterioare – al necontenitei mișcări a lucrurilor naturale ori al suișurilor și coborâșurilor pe care le înregistrează destinele omenești; ea este localizată în spiritul omului și este generată de acesta. Ceea ce în gândirea existențialistă de mai târziu a devenit ideea de autoproducere a spiritului se găsește la Hegel ca „autoconstituire a Timpului"[95]: omul nu doar are însușirea temporalității; el *este* Timp.

Fără el ar putea eventual exista mișcare și deplasare, dar Timp n-ar exista. Nici n-ar putea să existe dacă spiritul omului ar fi echipat doar pentru gândire, pentru reflecție asupra datului, asupra a ceea ce este și n-ar putea să fie altfel; în acest caz omul ar trăi mental într-un prezent perpetuu. El ar fi incapabil să înțeleagă că odată n-a existat nici el însuși și că într-o bună zi nu va mai exista, adică ar fi incapabil să înțeleagă ce înseamnă pentru el a exista. (Viziunii lui Hegel potrivit căreia spiritul uman produce timpul i se datorează cealaltă identificare hegeliană, mai evidentă, a logicii și istoriei, iar această identificare este într-adevăr, după cum a evidențiat mai demult Léon Brunschvicq, „unul din pilonii esențiali ai sistemului său"[96].)

Dar la Hegel spiritul produce timpul doar în virtutea voinței, organul său pentru viitor, iar în această perspectivă viitorul este de asemenea sursa trecutului, întrucât acesta este generat mental de anticiparea de către spirit a unui al doilea viitor, când imediatul voi-fi va fi devenit un voi-fi-fost. În

această schemă, trecutul este produs de viitor, iar gândirea, care contemplă trecutul, este rezultatul Voinței. Deoarece voința, până la urmă, anticipează ultima frustrare a proiectelor sale, care este moartea; într-o bună zi și aceste proiecte vor fi fost. (Ar putea fi interesant de observat că și Heidegger spune *„Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft“* – trecutul, acel „a-fi-fost“, provine, într-un anume fel, din viitor.[97])

La Hegel, omul nu se deosebește de alte specii animale prin a fi un *animal rationale*, ci prin a fi singura făptură care are cunoștință de propria-i moarte. Acest punct ultim al anticipării eului gânditor este cel în care eul gânditor se constituie pe sine. În anticiparea morții, proiectul voinței ia înfățișarea unui trecut anticipat și ca atare poate deveni obiect al reflecției; acesta e sensul în care Hegel susține că numai spiritul care „nu ignoră moartea“ îl face pe om capabil să „domine moartea“, „să o îndure și să se mențină înăuntrul ei“[98]. Exprimând acest gând în cuvintele lui Koyré: în momentul în care spiritul înfruntă propriu-i sfârșit, „neîntrerupta mișcare a dialecticii temporale este oprită și timpul s-a «împlinit»; acest timp «împlinit» cade în chip firesc și în întregul său în trecut“, ceea ce înseamnă că „viitorul și-a pierdut puterea asupra lui“ și că el a devenit pregătit pentru prezentul perpetuu al eului gânditor. Astfel se vădește că „adevărata Ființă [a viitorului] este de a fi Acum“[99]. La Hegel însă, acest *nunc stans*, prezentul neclintit, nu mai este temporal; el este un *„nunc aeternitatis“*, așa cum pentru Hegel eternitatea este deopotrivă natura chintesențială a Timpului, platoniciana „imagine a eternității“, văzută ca „eternă mișcare a spiritului“[100]. În „unirea dintre Prezent, Viitor și Trecut, timpul însuși devine etern“[101].

Simplificând la extrem: Existența a ceva de felul *Vieții* spiritului se datorează organului pentru viitor al spiritului și „neodihnei“ sale rezultate de aici; existența a ceva de felul vieții *Spiritului* se datorează morții, care, întrezărită ca sfârșit absolut, blochează voința și transformă viitorul într-un trecut anticipat, proiectele voinței, în obiect al gândirii, iar expectația sufletului, într-o reamintire anticipată. Astfel rezumată și suprasimplificată, doctrina lui Hegel sună atât de modern, primatul viitorului în speculațiile sale despre timp este atât de bine armonizat cu crezul său dogmatic în Progres, iar pendularea sa de la gândire la voire și înapoi la gândire este o soluție atât de ingenioasă la problema filozofului modern cum să se împace cu tradiția într-un mod acceptabil epocii moderne, încât ești înclinat să-i tăgăduiești

eșafodajului hegelian meritul de contribuție autentică la problemele eului volitiv. Hegel are însă, în speculațiile sale despre timp, un straniu precursor căruia nimic nu putea să-i fie mai străin decât ideea de Progres și nimic nu putea să-i pară de mai mic interes decât descoperirea unei legi ce ar domni asupra evenimentelor istorice.

Este vorba de Plotin. Și acesta susține că timpul își are obârșia în mintea umană, în „sufletul" omului (*psyché*). Timpul e generat de natura „neostenită, debordant de activă" (*polyprágmon*, termen ce sugerează aferarea) a sufletului; tânjind după propria nemurire viitoare, acesta „caută mai mult decât are în prezent" și astfel „se mișcă mereu spre «apoi», spre «după» și spre ceea ce nu este identic, ci este mereu și mereu altceva. Mișcându-ne așa, am străbătut o lungă porțiune din călătoria noastră [spre viitoarea veșnicie] și am plăsmuit timpul ca imagine a eternității". Așadar, „timpul este viața sufletului"; întrucât „desfășurarea vieții presupune timp", sufletul „generează, odată cu activitatea sa, și succesiunea [timpului]" sub formă de „gândire discursivă", discursivitate ce corespunde „trecerii sufletului de la un mod de a fi la un altul"; timpul nu este deci „un însoțitor al Sufletului ..., ci ceva ce ... este în și cu el"[102]. Cu alte cuvinte, la Plotin, ca și la Hegel, timpul este generat de neastâmpărul înnăscut al spiritului, de năzuința lui spre viitor, de proiectele sale și de negarea de către el a „stării prezente". Și în ambele cazuri împlinirea timpului este veșnicia, sau, în termeni seculari, existențial vorbind, trecerea spiritului de la voire la gândire.

În orice caz, la Hegel există numeroase pasaje din care se vede că filozofia sa este mai puțin inspirată din scrieri ale unor predecesori ai săi, mai puțin o încercare de a „rezolva" probleme ale metafizicii, într-un cuvânt, mai puțin livrescă decât sistemele aproape tuturor filozofilor ulteriori Antichității, nu doar ale celor ce l-au precedat, ci și ale celor care i-au succedat. În vremea din urmă această particularitate a filozofiei sale este adesea recunoscută.[103] Hegel este cel care, construind o istorie secvențială a filozofiei ce corespundea istoriei factuale, politice – lucru total necunoscut înaintea lui –, a rupt efectiv cu tradiția, fiind primul mare gânditor care a luat istoria în serios, adică drept o sursă de adevăruri.

Sfera treburilor omenești, unde tot ce există a căpătat ființă de la om sau oameni, nu fusese niciodată privită astfel de un filozof. Iar schimbarea s-a datorat unui eveniment anume – Revoluției Franceze. „Revoluția",

admite Hegel, „poate că nu și-a primit primul impuls de la filozofie", dar semnificația ei „istorică mondială" constă în aceea că pentru prima dată omul a cutezat să-și schimbe postura, „să se sprijine pe cap și pe idee și să construiască realitatea în conformitate cu aceasta". „De când e soarele pe cer și de când planetele se rotesc în jurul lui, încă nu s-a văzut ca omul să se orienteze după ce are doar în cap, după idee. … Acesta a fost deci un minunat răsărit de soare. Toate ființele raționale au serbat această epocă. … Un entuziasm al spiritului a cutremurat lumea, ca și cum abia acum s-ar fi înfăptuit împăcarea dintre divinitate și lume."[104] Ceea ce a revelat acel eveniment a fost o nouă demnitate a omului; „rostirea publică a ideilor despre cum trebuie să fie ceva [va face] să dispară letargia înfumurată a oamenilor cumpătați [*die gesetzten Leute*], care întotdeauna acceptă totul așa cum este"[105].

Hegel n-avea să uite niciodată această experiență din tinerețe. Până și în 1829/30 le spunea studenților săi: „În astfel de vremuri de răsturnări politice filozofia își află locul; atunci gândirea precedă și modelează realitatea. Deoarece, când o formă a Spiritului nu mai dă satisfacție, filozofia ia cu promptitudine notă de acest lucru pentru a înțelege insatisfacția"[106]. După cum se vede, el își contrazice aici în mod aproape explicit celebra remarcă despre bufnița Minervei din Prefața la *Filozofia dreptului*. „Minunatul răsărit de soare" din tinerețea sa i-a inspirat și in-format scrierile până la capătul vieții. În Revoluția Franceză, anumite principii și idei fuseseră *realizate*; se produsese o *reconciliere* între „divin", cu care omul își petrece timpul atunci când gândește, și „lume", adică treburile omenești.

Această reconciliere stă în centrul întregului sistem hegelian. Dacă a fost posibil ca *Istoria Lumii* – și nu doar istoriile unor epoci și popoare particulare – să fie înțeleasă ca o unică succesiune de evenimente având drept încununare momentul în care „Imperiul spiritual … se manifestă în existența exterioară", se „întrupează" în „viața seculară"[107], înseamnă că mersul istoriei nu se mai află la cheremul întâmplării, iar sfera treburilor omenești nu mai este lipsită de sens. Revoluția Franceză a dovedit că „Adevărul în forma lui vie [se putea] etala în treburile lumii"[108]. Acum orice moment din suita istorică a lumii putea fi privit ca un „trebuia să fie", iar filozofiei i se putea încredința sarcina de a „descifra acest plan", de la începutul său, de la „obârșia sa ascunsă" sau „principiul său incipient … din matca timpului", până la „actuala-i existență fenomenală"[109]. Hegel identifică acest „Imperiu al Spiritului" cu „Imperiul Voinței"[110], deoarece voințele oamenilor sunt

necesare pentru a face să ia ființă tărâmul spiritual, și din acest motiv el afirmă că „Libertatea Voinței *per se* [adică libertatea pe care Voința o voiește cu necesitate] ... este ea însăși absolută, ... este cea prin care Omul devine Om, și este, ca atare, principiul fundamental al Spiritului“[111]. De fapt, singura garanție – dacă există vreuna – că țelul ultim al desfășurării Spiritului universal în treburile lumii trebuie să fie Libertatea rezidă în libertatea prezentă implicit în Voință.

„Concluzia la care ... trebuie, așadar, să ne conducă filozofia este că lumea reală este așa cum trebuie să fie“[112] și, întrucât în concepția lui Hegel filozofia se preocupă de „ceea ce este adevărat în chip etern, nu de Ieri sau de Mâine, ci de Prezentul ca atare, de «Acum» în sensul de prezență absolută“[113], căci spiritul așa cum îl percepe eul gânditor este „Acum-ul ca atare“, înseamnă că filozofia trebuie să aplaneze conflictul dintre eul gânditor și eul volitiv. Ea trebuie să unească speculațiile despre timp care aparțin perspectivei Voinței și concentrarea acesteia asupra viitorului cu Gândirea și cu perspectiva prezentului durabil, proprie acesteia.

Încercarea nu a fost nici pe departe reușită. După cum arată Koyré în concluziile eseului său, ideea hegeliană de sistem nu se împacă bine cu primatul acordat de el viitorului. Acesta din urmă reclamă ca timpul să nu ia sfârșit câtă vreme omul există pe pământ, pe când filozofia în sens hegelian – bufnița Minervei, care își începe zborul în amurg – reclamă oprirea timpului real, și nu doar suspendarea lui pe parcursul activității eului gânditor. Cu alte cuvinte, filozofia hegeliană putea emite pretenții la adevărul obiectiv doar cu condiția ca istoria să fi ajuns în fapt la sfârșit, ca omenirea să nu mai aibă viitor, să nu se mai poată întâmpla nimic care să aducă ceva nou. Și Koyré adaugă: „E posibil ca Hegel să fi crezut asta ..., să fi crezut chiar ... că această condiție esențială [pentru o filozofie a istoriei] era *deja* înfăptuită ... și ca acesta să fi fost motivul pentru care el era – a fost – în măsură să o încheie“[114]. (Aceasta este de fapt convingerea lui Kojève, pentru care sistemul lui Hegel întruchipează Adevărul și prin urmare sfârșitul propriu-zis al filozofiei, precum și al istoriei.)

Eșecul, în cele din urmă, al lui Hegel de a împăca cele două activități mentale – gândirea și voirea – cu conceptele lor de timp opuse mi se pare evident, deși el însuși n-ar fi fost de acord cu aceasta: Gândirea speculativă este tocmai „unitatea dintre gândire și *timp*“[115]; ea nu se ocupă de Ființă, ci de *Devenire*, iar obiectul spiritului gânditor nu este Ființa, ci o „devenire

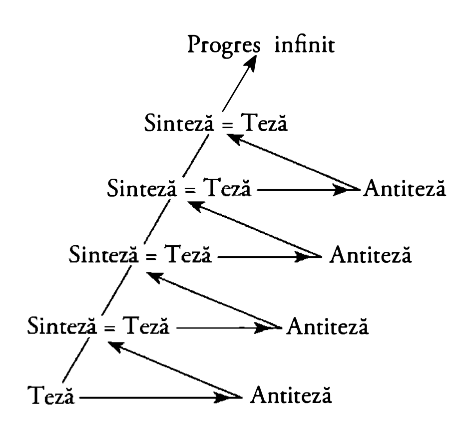
intuită“[116]. Singura mișcare ce poate fi intuită este una care pendulează în cerc, formând „un ciclu care se întoarce la sine ..., care presupune începutul său și își atinge începutul abia la sfârșit“. Acest concept de timp ciclic, după cum am văzut, se află în perfectă concordanță cu filozofia clasică greacă, pe când filozofia postclasică, urmând descoperirii Voinței ca resort mental al acțiunii, reclamă un timp liniar, fără de care ar fi de negândit Progresul. Hegel găsește soluția acestei probleme, adică modalitatea de a transforma cercurile într-o linie progresivă, asumând că există ceva în spatele tuturor membrilor individuali ai speciei umane și că acest ceva, numit Omenire, este de fapt un fel de cineva numit de el „Spiritul Lumii“, care pentru el însemna nu o entitate doar gândită, ci o prezență întruchipată (întrupată) în Omenire așa cum mintea unui om este încarnată în trupul său. Acest Spirit al Lumii întrupat în Omenire, ca deosebit de oamenii individuali și de popoarele particulare, efectuează o mișcare rectilinie inerentă în succesiunea generațiilor. Fiecare nouă generație constituie „un nou stadiu al existenței, o nouă lume“ și ca atare trebuie „să reia totul de la capăt“, dar ea „*începe de la un nivel superior*“, deoarece, fiind umană și înzestrată cu spirit, în speță cu Memorie, „conservă experiența [anterioară]“[117] (subl. mea).

O astfel de mișcare, în care conceptele de timp ciclic și de timp rectiliniu sunt reconciliate sau unite, formând o *Spirală*, nu se întemeiază nici pe experiențele eului gânditor, nici pe cele ale eului volitiv; ci este mișcarea ne-experimentată a Spiritului Lumii care constituie hegelianul *Geisterreich*, ‚tărâmul spiritelor ... care adoptă o formă determinată în existență, [în virtutea] unei succesiuni, unde unul îl detașează și îl eliberează pe celălalt și fiecare preia de la predecesor imperiul lumii spirituale“[118]. Neîndoielnic, aceasta este o soluție extrem de ingenioasă la problema Voinței și a reconcilierii ei cu pura gândire, dar ea este dobândită pe socoteala amândurora – a experienței eului gânditor, cu prezentul său perpetuu, și a insistenței eului volitiv asupra primatului viitorului. Cu alte cuvinte, ea nu este mai mult decât o ipoteză.

Mai mult, plauzibilitatea acestei ipoteze depinde integral de asumarea existenței unui unic Spirit al Lumii ce guvernează peste pluralitatea voințelor omenești, dirijându-le spre o „plinătate de sens“ ce ia naștere din nevoia rațiunii, adică, psihologic vorbind, din însăși dorința omenească de a trăi într-o lume care *este* așa cum *trebuie* să fie. O soluție similară întâlnim la Heidegger, ale cărui sondări în natura voirii sunt incomparabil mai profunde

și a cărui lipsă de simpatie față de această facultate este fățișă și marchează o reală răsturnare (*Kehre*) survenită în gândirea sa târzie: nu „din voința umană izvorăște voința de a voí, ci omul este voit de Voință să vrea, fără a trăi experiența a ceea ce înseamnă această Voință“[119].

Aici ar fi locul potrivit pentru câteva remarci tehnice, dată fiind revenirea în actualitate în ultimele decenii a lui Hegel, în care au jucat un rol câțiva gânditori de înaltă competență. Ingeniozitatea mișcării dialectice triadice – de la Teză la Antiteză la Sinteză – este deosebit de remarcabilă în aplicarea ei la ideea modernă de Progres. Deși Hegel însuși credea, probabil, într-o oprire a timpului, într-un sfârșit al Istoriei care ar permite Spiritului să cuprindă și să conceptualizeze întregul ciclu al Devenirii, această mișcare dialectică privită în ea însăși pare a garanta un progres *infinit*, întrucât prima mișcare de la Teză la Antiteză are drept rezultat o Sinteză, care se instituie de îndată ca o nouă Teză. Deși mișcarea inițială nu este nicidecum progresivă, ci balansează înapoi și revine la sine, mișcarea de la Teză la Teză se înfiripă în spatele acestor cicluri și constituie o linie de progres unidirecțională. Dacă vrem să vizualizăm acest tip de mișcare, rezultatul ar fi următoarea figură:



Avantajul acestei scheme luate în ansamblul ei este că asigură progresul și, fără a întrerupe continuumul temporal, poate totuși să dea seamă de ascensiunea și prăbușirea civilizațiilor. Avantajul elementului ciclic, în particular, constă în aceea că ne permite să privim fiecare sfârșit ca pe un nou început: Ființa și Nimicul „sunt același lucru, adică Devenirea. … Una

din direcții o constituie Dispariția, trecerea Ființei în Nimic; dar tot așa Nimicul este propriul său opus, trecere la Ființă, adică Naștere“[120]. În plus, însăși infinitatea mișcării, deși aflată oarecum în conflict cu alte pasaje hegeliene, se află în perfect acord cu conceptul de timp al eului volitiv și cu primatul pe care el îl conferă viitorului asupra prezentului și a trecutului. Voința, nedomolită de Rațiune și de nevoia ei de a gândi, neagă prezentul (și trecutul) chiar atunci când prezentul o confruntă cu actualizarea propriului ei proiect. Lăsată în voia ei, remarca Nietzsche, Voința omului „preferă să vrea *neantul* decât să nu *vrea* deloc“[121], iar ideea de progres infinit neagă implicit „orice sfârșit și admite scopuri doar în chip de mijloace de a se păcăli pe sine însăși“[122]. Cu alte cuvinte, faimoasa putere a negației inerentă Voinței și văzută ca motor al Istoriei (nu doar la Marx, ci, în mod implicit, deja la Hegel) este o forță anihilantă care ar putea genera la fel de bine un proces de permanentă anihilare, ca și un Progres Infinit.

Motivul pentru care Hegel a putut interpreta mișcarea istorică-universală ca pe o linie *ascendentă*, trasată de „viclenia Rațiunii“ în spatele agenților umani, rezidă, după părerea mea, în asumpția sa, nepusă niciodată la îndoială, că procesul dialectic însuși *pornește* de la Ființă, ia Ființa ca pe ceva dat (în opoziție cu o *Creatio ex nihilo*) în mersul său spre Ne-Ființă și Devenire. Ființa inițială împrumută realitate tuturor tranzițiilor ulterioare, împiedicându-le să cadă în abisul Ne-Ființei. Doar grație faptului că urmează Ființei, „Ne-ființa conține relația [sa] cu Ființa; Ființa și negația ei sunt afirmate simultan, iar această afirmare este Nimicul așa cum există în Devenire“. Hegel își justifică punctul de plecare invocându-l pe Parmenide și începutul filozofiei (adică „identificând logica și istoria“), repudiind astfel în mod tacit „metafizica creștină“, dar e suficient să experimentezi cu gândul unei mișcări dialectice care pornește de la Ne-Ființă pentru a conștientiza că din ea nu s-ar fi putut naște niciodată Devenirea; Ne-Ființa aflată la început ar anihila posibilitatea oricărei generări. Hegel e pe deplin conștient de acest lucru; știe că propoziția sa apodictică potrivit căreia „nici în cer, nici pe pământ nu există nimic care să nu cuprindă deopotrivă Ființa și Nimicul“ se sprijină pe asumarea fermă a primatului Ființei, care la rândul său corespunde *faptului* că purul nimic, adică o negație care nu neagă ceva specific și particular, este cu neputință de gândit. Tot ce putem gândi este „un Nimic din care urmează să se ivească ceva; ceea ce înseamnă că Ființa este deja conținută în Început“[123].

CAPITOLUL II

Quaestio mihi factus sum: descoperirea omului lăuntric

7 *Facultatea alegerii:* proáiresis, *precursoarea Voinței*

În discuția despre gândire, am vorbit despre „paralogisme metafizice". Nu am încercat însă să le infirm, ca și cum ar fi fost doar niște erori logice sau științifice, ci am căutat să le demonstrez autenticitatea derivându-le din experiențe reale ale eului gânditor în conflictul său cu lumea aparițiilor. După cum am văzut, eul gânditor se retrage vremelnic din acea lume, dar nu o poate niciodată părăsi cu totul, deoarece este prins într-un sine trupesc, o apariție printre alte apariții. Dificultățile pe care le întâmpină orice discuție despre Voință prezintă o vădită asemănare cu ceea ce am constatat că este adevărat despre aceste paralogisme – că sunt, probabil, cauzate de facultatea însăși. Totuși, în timp ce descoperirea rațiunii și a particularităților ei a coincis cu descoperirea spiritului și cu începutul filozofiei, facultatea Voinței a devenit manifestă mult mai târziu. Întrebarea noastră călăuzitoare va fi, așadar: Care au fost experiențele ce i-au făcut pe oameni să conștientizeze faptul că sunt capabili de acte de voință?

Trasarea istoriei unei facultăți poate fi ușor confundată cu urmărirea istoricului unei idei, ca și cum aici, de pildă, ne-ar preocupa istoria Libertății, sau ca și cum am fi luat în mod greșit Voința drept o simplă „idee", care mai apoi s-ar fi putut într-adevăr dovedi a fi un „concept artificial" (Ryle) inventat spre a rezolva niște probleme artificiale.[1] Ideile sunt entități de ordinul

gândirii, niște artefacte mentale ce presupun identitatea unui artizan, iar a admite că există o istorie a facultăților spiritului, ca deosebite de produsele acestuia, pare la fel cu a admite despre corpul omenesc, care este corpul unui fabricant și utilizator de unelte – unealta primordială fiind mâna omului –, că este tot atât de supus schimbării prin inventarea de noi unelte și ustensile ca și mediul pe care mâinile noastre îl remodelează necontenit. Știm că nu așa stau lucrurile. S-ar putea oare să fie altfel în cazul facultăților noastre mentale? Ar putea oare spiritul omenesc să dobândească în decursul istoriei noi facultăți?

Paralogismul subiacent acestor întrebări constă în identificarea aproape de la sine înțeleasă a spiritului cu creierul. Spiritul e cel care decide atât existența obiectelor utilitare, cât și pe aceea a produselor gândirii și, așa cum spiritul celui ce confecționează obiecte utilitare este cel al fabricantului de unelte, adică spiritul unui corp înzestrat cu mâini, tot așa spiritul ce produce gânduri și le reifică în produse ale gândirii sau idei este spiritul unei făpturi înzestrate cu creier uman și cu vigoare cerebrală. Creierul, unealta spiritului, nu suferă, ce-i drept, schimbări în urma dezvoltării de noi facultăți mentale mai mult decât suferă schimbări mâna omenească în urma inventării de noi ustensile sau în urma enormei schimbări palpabile pe care acestea o produc în mediul nostru de viață. Pe când spiritul omului, preocupările și facultățile sale sunt afectate atât de schimbările din lume, ale căror semnificații le examinează, cât și, poate chiar mai decisiv, de propriile activități. Toate acestea sunt de natură reflexivă – nici una, după cum vom vedea, în mai mare măsură decât activitățile eului volitiv – și cu toate astea ele n-ar putea niciodată să funcționeze adecvat fără neschimbătoarea unealtă care este vigoarea cerebrală, cel mai de preț dar cu care corpul a înzestrat animalul uman.

Problema cu care ne confruntăm e bine cunoscută în istoria artei, unde poartă numele de „enigma stilului“: faptul că „epoci și popoare diferite au reprezentat lumea vizibilă în atâtea moduri diferite“. Este surprinzător că diversitatea de stiluri s-a putut ivi în absența oricăror diferențe fizice, iar și mai surprinzător, că n-avem nici cea mai mică dificultate în a recunoaște realitățile la care anumite creații artistice fac trimitere, chiar și atunci când „convențiile“ de reprezentare adoptate de noi sunt cu totul diferite.[2] Cu alte cuvinte, cel ce se schimbă de-a lungul secolelor este spiritul omenesc și, cu toate că aceste schimbări sunt foarte profunde – până într-atât, încât putem data cu multă precizie produsele în funcție de stil și de originea națională –,

ele sunt totodată strict limitate de natura neschimbătoare a instrumentelor cu care este înzestrat corpul omenesc.

Pe linia acestor reflecții, vom începe prin a ne întreba cum a tratat filozofia greacă fenomene și date ale experienței umane pe care „convențiile" noastre postclasice le atribuie de obicei Voinței privite ca resort al acțiunii. În acest scop, vom apela la Aristotel, și asta din două motive. Primul este simplul fapt istoric al influenței decisive pe care analizele aristotelice ale sufletului au exercitat-o asupra tuturor filozofiilor Voinței, exceptând cazul apostolului Pavel, care, după cum vom vedea, se mulțumea cu simple descrieri, refuzând să „filozofeze" asupra experiențelor sale. Iar cel de-al doilea, faptul la fel de indiscutabil că nici un alt filozof grec nu s-a apropiat atât de mult de recunoașterea straniei lacune, despre care am vorbit deja, din limba și gândirea greacă și care poate servi ca un prim exemplu al modului în care anumite probleme psihologice au putut fi rezolvate înainte de a fi descoperită Voința ca facultate distinctă a spiritului.

Punctul de plecare al reflecțiilor aristotelice pe această temă îl constituie intuiția sa antiplatoniciană că gândirea prin ea însăși nu determină nici o mișcare.[3] Drept urmare, întrebarea ce-i călăuzește analizele este: „Care este elementul din suflet în care-și are originea mișcarea?"[4] Aristotel admite teza platoniciană că rațiunea comandă (*keléuei*) deoarece ea știe ce anume trebuie urmărit și ce evitat, dar el neagă că aceste comenzi sunt îndeplinite cu necesitate. Omul lipsit de măsură (exemplul său paradigmatic pe parcursul acestor investigații) își urmează dorințele indiferent de comenzile rațiunii. Pe de altă parte, la recomandarea rațiunii, aceste dorințe pot fi stăvilite. Așadar, nici lor nu le este inerentă o forță obligatorie: ele nu sunt prin ele însele originea mișcării. Aristotel se ocupă aici de un fenomen care mai târziu, după descoperirea Voinței, va îmbrăca forma distincției dintre voință și înclinație. Această distincție va deveni piatra unghiulară a eticii kantiene, dar ea se ivește pentru prima dată în filozofia medievală – de pildă în distincția pe care o face Meister Eckhart între „înclinația spre păcat și voința de a păcătui, înclinația nefiind un păcat", ceea ce lasă cu totul nelămurită chestiunea faptei rele ca atare: „Dacă nu am comis niciodată ceva rău, ci doar am voit a face un rău ... păcatul e la fel de mare ca și cum i-aș fi ucis pe toți oamenii chiar și fără să fi făcut nimic"[5].

Totuși, la Aristotel dorința păstrează întâietatea în inițierea mișcării, care se produce prin acțiunea conjugată a rațiunii și a dorinței. Dorința după

un obiect absent stimulează rațiunea să intre în joc și să calculeze căile și mijloacele optime de a-l obține. Această rațiune calculatoare este numită de el „*nous praktikós*“, rațiune practică, fiind deosebită de *nous theoretikós*, rațiunea speculativă sau pură, prima fiind preocupată doar de cele ce depind exclusiv de oameni (*eph' hemín*) și deci sunt contingente (putând să fie sau să nu fie), pe când rațiunea pură se ocupă doar de cele aflate dincolo de puterea umană de schimbare.

Rațiunea practică trebuie, în anumite condiții, să vină în ajutorul dorinței. „Dorința este influențată de ceea ce se află la îndemână“ și este, astfel, lesne de obținut – sugestie prezentă în chiar cuvântul care desemnează apetitul sau dorința, *órexis*, al cărui înțeles primar, derivat din *orégo*, indică întinderea mâinii pentru a ajunge la ceva aflat alături. Numai atunci când împlinirea unei dorințe se plasează în viitor și trebuie să ia în considerare factorul timp este nevoie de rațiunea practică și aceasta este stimulată de dorință. În cazul lipsei de măsură, forța dorinței după ceea ce se află la îndemână e cea care duce la ea, iar rațiunea practică va interveni din preocuparea pentru urmările viitoare. Dar oamenii nu doresc doar ceea ce le stă la îndemână; ei sunt capabili să imagineze obiecte ale dorinței pentru dobândirea cărora e nevoie să se calculeze mijloacele potrivite. Acest imaginat obiect viitor al dorinței este cel ce stimulează rațiunea practică; cât privește mișcarea rezultată, actul însuși, obiectul dorit constituie începutul, în timp ce pentru procesul calculator același obiect constituie sfârșitul mișcării.

Se vede că Aristotel însuși a ajuns la concluzia că această schemă a relației dintre rațiune și dorință nu oferă o explicație adecvată a acțiunii umane. El se mai sprijină, deși cu anumite modificări, pe dihotomia platoniciană dintre rațiune și dorințe. În scrierea de tinerețe *Protrepticul*, o interpreta astfel: „O parte a sufletului o constituie Rațiunea. Ea este cea care, potrivit naturii, ne conduce și hotărăște în cele ce ne privesc; cealaltă parte [a sufletului] o urmează și i se supune, așa cum cere natura ei“[6]. Vom vedea mai târziu că emiterea de comenzi se numără printre principalele caracteristici ale Voinței. La Platon rațiunea putea lua asupra sa această funcție datorită asumpției că ea se preocupă de adevăr, iar adevărul e realmente constrângător. Dar rațiunea ca atare, deși duce la adevăr, este persuasivă, și nu imperativă, în dialogul mental silențios al eului cu sine; numai la cei ce nu sunt capabili de gândire este nevoie de constrângere.

În sufletul omului, rațiunea devine principiu „cârmuitor“ și poruncitor numai pentru că, dorințele fiind oarbe și lipsite de chibzuință, se impune

ca ele să se supună orbește. Această supunere e necesară pentru liniștea spiritului, pentru armonia netulburată dintre cei Doi-în-Unul care este garantată de axioma non-contradicției – nu te contrazice pe tine însuți, rămâi prieten cu tine: „toate sentimentele de prietenie derivă din cele ale individului față de sine, de unde radiază și spre alții“[7]. Când se întâmplă ca dorințele să nu asculte de comenzile rațiunii, rezultatul e, potrivit lui Aristotel, „omul josnic“, care se contrazice pe sine și se află „în dezacord cu sine“ (*diaphérein*). Oamenii vicioși fie „fug de viață și sfârșesc prin a se sinucide“, neputând să-și suporte propria companie, fie „caută să-și petreacă timpul în societatea altora, dar fug de ei înșiși; căci, singuri cu sine, le revine în memorie mulțimea faptelor rele pe care le-au săvârșit..., pe când societatea altcuiva îi face să le uite... Asemenea oameni nu simt față de sine nici un sentiment de prietenie..., în sufletul lor domnește dezbinarea..., o parte îi trage într-o direcție, cealaltă în alta, ca și când i-ar sfâșia... Pe oamenii vicioși îi copleșesc regretele“[8].

Această caracterizare a conflictului lăuntric dintre rațiune și pofte ar putea fi potrivită pentru explicarea conduitei – în cazul de față, a conduitei defectuoase a omului lipsit de măsură. Nu este însă potrivită și pentru explicarea acțiunii, care constituie obiectul eticii aristotelice, deoarece acțiunea nu înseamnă simplă executare a comenzilor rațiunii, ci este ea însăși o activitate rațională, deși nu una a „rațiunii teoretice“, ci a ceea ce în tratatul *Despre suflet* se cheamă „*nous praktikós*“, rațiune practică. În tratatele etice ea este numită *phrónesis*, un fel de intuire și înțelegere a lucrurilor care sunt bune sau rele pentru oameni, un fel de sagacitate – nici înțelepciune, nici istețime – necesară în treburile omenești, pe care Sofocle, conformându-se uzului curent, o atribuia senectuții[9], iar Aristotel a conceptualizat-o. De *phrónesis* este nevoie în orice activitate în care sunt în joc lucruri a căror dobândire sau nedobândire stă în puterea omenească.

Un astfel de simț practic călăuzește deopotrivă producția și artele, dar acestea au „scopuri altele decât ele însele“, pe când acțiunea „este ea însăși un scop“[10]. (Distincția este aidoma celei dintre cântărețul din flaut, pentru care cântatul e un scop în sine, și fabricantul de flaute, a cărui activitate este doar un mijloc și ia sfârșit când flautul a fost produs.) Există ceea ce se cheamă *eupraxía*, acțiunea bine întreprinsă, iar buna efectuare a ceva, indiferent de consecințe, face atunci parte dintre *aretái*, excelențele sau virtuțile aristotelice. De asemenea, acțiunile de acest fel nu sunt declanșate de

rațiune, ci de dorință, dar de o dorință ce nu vizează un obiect, un „ce" pe care îl pot prinde, apuca și folosi din nou ca mijloc în vederea unui alt scop; ci vizează un „cum", un mod de a executa ceva, o excelență a manifestării în comunitate – tărâmul specific al treburilor omenești. Mult mai târziu, dar în spirit întru totul aristotelic, Plotin făcea următoarea remarcă (o citez așa cum a fost parafrazată de un recent interpret al său): „Ceea ce stă efectiv în puterea omului, în sensul că depinde integral de el ... este calitatea conduitei sale, *to kalón*; omul, și dacă e silit să se lupte, poate alege între a se lupta vitejește și a se lupta în chip laș"[11].

Acțiunea în sensul modului în care oamenii vor să apară necesită o prealabilă planificare deliberată, pentru desemnarea căreia Aristotel făurește un nou termen, *proáiresis*, alegere în sensul de preferință între alternative, de opțiune pentru una în detrimentul celeilalte. Începuturile și principiile (*archái*) acestei alegeri sunt dorința *și* logosul; logosul ne furnizează scopul în vederea căruia acționăm; alegerea devine punctul de plecare al acțiunilor propriu-zise.[12] Alegerea este o facultate mediană, inserată, am spune, în dihotomia anterioară dintre rațiune și dorință, principala ei funcție fiind de a media între acestea.

Contrariul alegerii deliberate sau al preferinței este *páthos*-ul, pasiunea sau emoția, cum am spune noi, în sensul că suntem motivați de ceva ce suferim. (De exemplu, un om poate comite un adulter dintr-un impuls pasional, și nu pentru că ar fi preferat în mod deliberat adulterul în locul castității; „după cum nu este neapărat hoț cel ce a comis un furt"[13].) Facultatea alegerii este necesară ori de câte ori oamenii acționează în vederea unui scop (*héneka tinós*), în măsura în care trebuie alese mijloacele, pe când scopul însuși, ținta ultimă a actului, în vederea căreia acesta a fost inițiat, nu ține de o alegere. Țelul ultim al actelor omenești este *eudaimonía*, fericirea în sensul „bunei viețuiri" pe care și-o doresc oamenii; toate actele nu sunt decât mijloace diferite de a ajunge la ea. (Relația dintre mijloace și scopuri, fie că e vorba de acțiune sau de fabricare, constă în aceea că toate mijloacele sunt deopotrivă justificabile de către scopurile lor; problema specific morală pe care o ridică această relație – dacă orice fel de mijloace pot fi justificate de scopuri – nu este nici măcar pomenită de Aristotel.) Elementul rațional din alegere este numit „deliberare", iar deliberarea nu privește niciodată scopurile, ci doar mijloacele de a le atinge.[14] „Nimeni nu alege să fie fericit, ci să agonisească bani ori să-și asume riscuri în scopul de a fi fericit."[15]

Etica eudemică este scrierea în care Aristotel explică mai concret de ce a socotit necesar să insereze în vechea dihotomie o nouă facultate și astfel să domolească vechea gâlceavă dintre rațiune și dorință. El dă ca exemplu lipsa de măsură: toată lumea e de acord că lipsa de măsură e un lucru rău și indezirabil; moderația sau *sophrosýne* – cea care salvează (*sózein*) rațiunea practică (*phrónesis*) – este criteriul dat de la natură al tuturor actelor. Dacă un om dă curs dorințelor sale, care sunt oarbe la consecințele viitoare, și astfel dă frâu liber nestăpânirii, e ca și cum „un același om ar acționa în același timp atât voluntar [adică intențional], cât și involuntar [adică potrivnic intențiilor sale]", iar acest lucru, remarcă Aristotel, „este imposibil"[16].

Proáiresis este calea de ieșire din această contradicție. Dacă rațiunea și dorința ar rămâne fără mediere, în frustul lor antagonism natural, ar trebui să conchidem că omul, asaltat de solicitările de sens opus ale celor două facultăți, „se smulge cu forța din dorința sa" când izbutește să se stăpânească și, respectiv, „se smulge cu forța din strânsoarea rațiunii sale" când îl copleșește dorința. Dar în nici unul din cele două cazuri nu se petrece o astfel de forțare; ambele acte sunt înfăptuite intenționat, iar „când principiul vine dinlăuntru spunem că nu există constrângere"[17]. Ceea ce se petrece de fapt este că, rațiunea și dorința aflându-se în conflict, a hotărî între ele este o chestiune de „preferință", de alegere deliberată. Cea care intervine este rațiunea, nu *nous*-ul, care are de-a face cu lucruri ce sunt de-a pururi și nu pot fi altminteri decât sunt; așadar *diánoia* și *phrónesis*, care au de-a face cu lucruri ce stau în puterea noastră, ca deosebite de dorințe și închipuiri, ce pot năzui la lucruri pe care nu le putem nicicând dobândi, ca atunci când vrem să fim zei sau nemuritori.

Am fi tentați să conchidem că *proáiresis*, facultatea alegerii, este precursoarea Voinței. Ea deschide un prim spațiu, restrâns, spiritului omenesc, care fără ea ar fi la discreția a două forțe constrângătoare opuse: pe de o parte forța adevărului evident, cu care nu suntem liberi de a fi în acord sau în dezacord, iar pe de alta, forța pasiunilor și poftelor, unde e ca și cum natura ne copleșește dacă rațiunea nu ne scapă „cu forța" de ea. Dar spațiul lăsat libertății e foarte mic. Deliberăm doar asupra *mijloacelor* pentru un scop pe care îl considerăm dat, neputând să-l alegem. Nimeni nu deliberează și nu-și alege drept scop sănătatea sau fericirea, deși putem reflecta asupra lor; scopurile sunt inerente naturii umane și sunt aceleași pentru toți.[18] Cât despre mijloace, „uneori trebuie să descoperim care sunt [ele], alteori cum

trebuie folosite sau prin cine pot fi dobândite“[19]. Așadar și mijloacele, nu doar scopurile, sunt date, iar libera noastră alegere privește doar o selecție „rațională“ între ele; *proáiresis* este arbitrul între mai multe posibilități.

În latină, facultatea aristotelică a alegerii se cheamă *liberum arbitrium*. Ori de câte ori întâlnim această sintagmă în discuțiile medievale despre Voință, nu avem de-a face cu o putere spontană de a începe ceva nou, nici cu o facultate autonomă, determinată de propria-i natură și ascultând de propriile-i legi. Cel mai grotesc exemplu este în acest sens măgarul lui Buridan: bietul dobitoc ar fi murit de foame între două căpițe de fân la fel de apetisante și aflate la distanțe egale de el, deoarece nici o deliberare nu i-ar fi oferit vreun motiv s-o prefere pe una din ele celeilalte; măgarul a supraviețuit doar pentru că a fost îndeajuns de isteț ca să renunțe la libera alegere, i-a dat crezare dorinței sale și a apucat ce-i stătea la îndemână.

Liberum arbitrium nu este nici spontan, nici autonom; ultimul vestigiu al unui arbitru între rațiune și dorință îl întâlnim supraviețuind la Kant, a cărui „voință bună“ se găsește într-o stranie dificultate: ori este „bună fără nici o restricție“, caz în care se bucură de autonomie deplină, dar e lipsită de orice alegere, ori își primește legea – imperativul categoric – de la „rațiunea practică“, care-i spune voinței ce să facă și adaugă: Nu face din tine o excepție, supune-te axiomei non-contradicției, care, de la Socrate încoace, a reglementat dialogul silențios al gândirii. Voința din filozofia lui Kant este de fapt „rațiunea practică“[20], înrudită îndeaproape cu aristotelicul *nous praktikós*; ea își împrumută puterea obligatorie de la constrângerea exercitată asupra minții de adevărul evident sau de raționamentul logic. Iată de ce Kant a afirmat în repetate rânduri că orice „Tu-trebuie“ care nu vine din afară, ci ia naștere în propria-ți minte implică un „ Tu-poți“. Este în joc, evident, convingerea că tot ceea ce depinde de noi și ne privește doar pe noi stă în puterea noastră, iar esențialul acestei convingeri este ceea ce Aristotel și Kant au în comun, deși între ei există o mare deosebire în estimarea importanței deținute de sfera treburilor omenești. Libertatea devine o problemă, iar Voința ca facultate autonomă este descoperită doar atunci când oamenii încep să se îndoiască de coincidența dintre tu-trebuie și eu-pot, când se pune întrebarea *dacă lucrurile care mă privesc doar pe mine stau în puterea mea*.

Răspunsul prim și fundamental la întrebarea pe care am formulat-o la începutul acestui capitol – Ce experiențe i-au făcut pe oameni să conștientizeze că sunt capabili de acte de voință? – este că aceste experiențe, de origine ebraică, nu erau politice și nu aveau legătură cu lumea – nici cu cea fenomenală și cu poziția omului în ea, nici cu sfera treburilor omenești, a cărei existență depinde de fapte și acțiuni –, ci erau localizate exclusiv înăuntrul omului. Când vorbim despre experiențe relevante pentru Voință, e vorba de experiențe pe care oamenii le au nu doar cu ei înșiși, ci totodată *înăuntrul* lor înșiși.

Astfel de experiențe n-au fost nicidecum necunoscute Antichității grecești. În volumul precedent am stăruit destul de pe larg asupra descoperirii socratice a lui doi-în-unul, pe care în prezent l-am numi „conștiență" și care inițial îndeplinea funcția a ceea ce azi numim cuget sau conștiință morală. Am văzut cum acest doi-în-unul ca pur fapt de conștiință este actualizat și articulat în „dialogul tăcut" pe care de la Platon încoace îl numim gândire. Dialogul meu gânditor cu mine însumi are loc doar în singurătate, când mă retrag din lumea aparițiilor, unde de obicei ne aflăm împreună cu alții și ne înfățișăm ca unul singur atât nouă înșine, cât și lor. Dar dialogul lăuntric propriu gândirii, care, potrivit expresiei hegeliene, face din filozofie o „îndeletnicire solitară" (deși una conștientă de sine, întrucât cartezianul *cogito me cogitare*, kantianul *Ich denke*, acompaniază tăcut orice act al meu), nu este tematic preocupat de Sine, ci dimpotrivă, de experiențe și întrebări pe care Sinele, o apariție printre celelalte, simte nevoia să le examineze. Această examinare meditativă a oricărui dat poate fi perturbată de necesitățile vieții, de prezența celorlalți, de tot felul de ocupații presante. Dar nici unul din acești factori ce stânjenesc activitatea spiritului nu se iscă din spiritul însuși, fiindcă cei doi-în-unul își sunt prieteni și parteneri, iar grija de căpătâi a eului gânditor este să mențină intactă această „armonie".

Descoperirea apostolului Pavel, descrisă amănunțit în Epistola sa către romani (scrisă între anii 54 și 58 d. Hr.), se referă și ea la un doi-în-unul, dar aceștia doi nu-și sunt prieteni sau parteneri, ci se luptă necontenit între ei. Tocmai când voiește „să facă bine (*to kalón*)", descoperă „că răul este

legat de mine“ (7:21), căci „n-aș fi știut pofta dacă Legea n-ar fi zis: Să nu poftești!“. Așadar, tocmai porunca Legii a dat prilej la „tot felul de pofte. Căci fără Lege păcatul era mort“ (7:7–8).

Funcția Legii este echivocă: ea este „bună, pentru ca păcatul să iasă la iveală ca păcat“ (7:13), dar pentru că vorbește cu voce poruncitoare stârnește patimile și face ca păcatul să prindă viață. Astfel încât „porunca, dată spre viață, mi s-a aflat a fi spre moarte“ (7:9–10). Rezultatul e că „ceea ce fac nu știu; căci nu săvârșesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc“ (7:15). Iar ceea ce e mai important, acest conflict intern nu poate fi niciodată rezolvat, nici prin conformare la Lege, nici cedând păcatului; potrivit lui Pavel, această dezbinare lăuntrică nu poate fi tămăduită decât prin har, în chip gratuit. Această revelație l-a străfulgerat pe bărbatul din Tars numit Saul, care fusese, cum singur spunea, un fariseu „extrem de râvnitor“ (Galateni 1:14), „din tagma cea mai riguroasă a religiei noastre“ (Fapte, 26:5). Ceea ce dorea el era „dreptatea“ (*dikaiosýne*), dar dreptatea în sensul „stăruinței întru toate cele scrise în cartea Legii, ca să le facă“ (Galateni 3:10) era cu neputință; acesta este „blestemul Legii“, iar „dacă dreptatea vine prin Lege, atunci Hristos a murit în zadar“ (Galateni 2:21).

Acesta este însă doar un aspect al chestiunii. Pavel a devenit întemeietorul religiei creștine nu doar pentru că, potrivit propriei sale declarații, i-a fost „încredințată Evanghelia pentru cei netăiați împrejur“ (Galateni 2:7), ci și pentru că, oriunde se ducea, propovăduia „învierea morților“ (Fapte 24:21). Centrul preocupării sale, net distinct de cel al evangheliilor, îl constituia nu Isus din Nazaret, propovăduirea și faptele sale, ci Hristos cel răstignit și înviat. Din această sursă își scotea el noua sa doctrină care a devenit „pentru iudei, sminteală; pentru neamuri, nebunie“ (I Corinteni 1:23).

Această preocupare, ubicuă în Imperiul Roman al vremii, pentru viața veșnică este cea care desparte atât de net noua eră de Antichitate și devine elementul de legătură comun care unește sincretic numeroasele noi culte orientale. De altfel, preocuparea lui Pavel pentru învierea individuală nu era de origine iudaică; evreii simțeau nemurirea ca fiind necesară doar pentru popor și acordată doar lui; individul era mulțumit să supraviețuiască în descendenții săi și să moară bătrân și „sătul de ani“. Și în lumea antică, romană sau greacă, singura nemurire dorită și cerută o constituia ne-uitarea marilor nume și a marilor isprăvi, deci nici instituțiilor – *polis*-ul sau *civitas* – care puteau garanta continuitatea amintirii. (Când Paul spunea că „plata

păcatului este moartea" (Romani 6:23), ar fi putut aminti cuvintele lui Cicero, care spunea că, deși oamenii nu se pot sustrage morții, comunitățile [*civitates*] sunt menite veșniciei și nu pier decât ca urmare a propriilor păcate.) În spatele multor credințe noi se afla în mod evident experiența comună a unei lumi aflate în declin, poate chiar pe cale de a muri; iar „vestea bună" a creștinismului în aspectele lui eshatologice suna îndeajuns de limpede: Voi, care ați crezut că oamenii mor, dar că lumea este perenă, se cade să îmbrățișați crezul opus, că lumea se sfârșește, dar că voi veți avea parte de viață veșnică. Și atunci, firește, chestiunea „dreptății", cea de a fi demn de această viață veșnică, dobândește o importanță cu totul nouă, personală.

Preocuparea pentru nemurirea personală, individuală apare și în evanghelii, care au fost scrise toate în ultima treime a secolului I. Isus era deseori întrebat „Ce să fac ca să moștenesc viața de veci?", dar el nu pare să fi propovăduit învierea. În loc de asta, spunea că dacă oamenii ar face ceea ce el le spunea – „du-te și fă la fel" sau „urmează-mă" – „împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru" (Luca 17:21) sau „a ajuns la voi" (Matei 12:28). Dacă oamenii stăruiau cu acea întrebare, răspunsul lui era mereu același: Împlinește Legea așa cum o cunoști *și* „vinde toate câte le ai și le împarte săracilor" (Luca 18:22). Miezul învățăturii lui Isus este cuprins în acest „și", care împingea știuta și acceptata Lege la extrema ei inerentă. Asta trebuie că a avut în vedere spunând „N-am venit să stric [Legea], ci să [o] împlinesc" (Matei 5:17). Așadar, nu „Iubește-ți aproapele", ci „Iubește-ți vrăjmașii"; „celui ce te lovește peste obraz, întoarce-i-l și pe celălalt"; „pe cel ce-ți ia haina, nu-l împiedica să-ți ia și cămașa". Pe scurt, nu „Nu face altora ceea ce nu vrei să ți se facă ție", ci „Precum voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea" (Luca 6:27–31) – versiunea cu siguranță cea mai radicală cu putință a lui „Iubește-ți aproapele *ca pe tine însuți*".

Pavel era cu siguranță conștient de turnura radicală pe care o luase în învățătura lui Isus din Nazaret vechea cerință de a respecta Legea. Și e posibil să fi înțeles brusc că în aceasta rezidă singura împlinire adevărată a Legii, iar mai apoi să fi descoperit că o asemenea împlinire era peste puterile omenești: ea ducea la un Vreau-dar-*nu*-pot, deși Isus însuși pare să nu fi spus niciodată vreunuia dintre discipolii săi că nu este în stare să facă ceea ce voia să facă. Totuși, la Isus există deja un nou accent pus pe viața lăuntrică. El nu ar fi mers atât de departe cum a făcut-o peste mai mult de o mie de ani Eckhart și nu ar fi afirmat că a avea voința de a face era suficient pentru „dobândirea

vieții veșnice", căci „înaintea lui Dumnezeu voința de a făptui potrivit capacității mele este totuna cu a fi făptuit". Accentul pus de Isus pe „Să nu râvnești", singura dintre cele Zece Porunci care se raportează la viața lăuntrică, trimite în această direcție – „Oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter... în inima lui" (Matei 5:28). În mod asemănător, la Eckhart, un om care are voința de a ucide, dar nu a ucis pe nimeni a săvârșit un păcat cu nimic mai mic decât dacă ar fi ucis întregul neam omenesc.[21]

De o relevanță poate și mai mare sunt propovăduirile lui Isus împotriva ipocriziei ca păcat al fariseilor și suspiciunea sa față de aparențe: „De ce vezi paiul din ochiul fratelui tău, iar bârna din ochiul tău nu o iei în seamă?" (Luca 6:41). Și lor [cărturarilor] le place să se plimbe în haine lungi, [...] iubesc plecăciunile în piețe" (Luca 20:46), ceea ce ridică o problemă care trebuie că le era familiară oamenilor Legii. E vorba de faptul că, orice bine ai face, simplul fapt că el le apare altora sau ție însuți îl face susceptibil de îndoială.[22] Isus cunoștea acest lucru: „Când faci milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta" (Matei 6:3), adică: trăiește ascunzându-te, chiar și de tine însuți, și nu te îngriji să *fii bun* – „Nimeni nu este bun, decât unul Dumnezeu" (Luca 18:19). Dar această simpatică nepăsare nu prea a putut fi menținută când a face binele și a *fi* bun au devenit cerința obligatorie pentru a învinge moartea și a dobândi viața veșnică.

După cum se vede, când ajungem la Pavel, accentul se deplasează de la a făptui la a crede, de la omul exterior care trăiește într-o lume de apariții (find el însuși o apariție printre altele și deci supus aparenței și iluziei) la o interioritate care prin definiție nu se manifestă niciodată univoc și poate fi scrutată numai de un Dumnezeu care nici el nu se manifestă în chip univoc. Căile Domului sunt de nepătruns. Pentru neamuri, principala Sa proprietate este invizibilitatea; pentru Pavel însuși, lucrul cel mai de nepătruns este că „până la Lege, păcatul era în lume, dar păcatul nu se socotește când nu este Lege" (Romani 5:13), astfel încât este pe deplin posibil „că neamurile care nu căutau dreptatea au dobândit dreptatea ... iar Israel, urmărind legea dreptății, n-a ajuns la legea dreptății" (Romani 9:30–31). Că legea nu poate fi împlinită, că voința de a o împlini activează o altă voință, aceea de a păcătui, și că nici una din ele nu este vreodată fără cealaltă – aceasta e tema de care se ocupă Pavel în Epistola sa către romani.

Pavel, ce-i drept, nu vorbește de două voințe, ci de două legi – cea a minții, care-l face să se desfete „în sinea sa" de Legea lui Dumnezeu, și cea

a „mădularelor“ sale, care-i spune să facă ceea ce în străfundul său detestă. Legea însăși este înțeleasă ca vocea unui stăpân care cere supunere; Tu-trebuie al legii pretinde și se așteaptă la un act voluntar de supunere, la un eu-vreau de consimțire. Vechea Lege spunea: Trebuie să faci; Legea nouă spune: Trebuie *să vrei*. Experiența unui imperativ care cere supunere *voluntară* este cea care a dus la descoperirea Voinței, iar acestei experiențe îi era inerent miraculosul fapt al libertății, de care nici unul din popoarele antice – greci, romani sau evrei – nu fusese conștient, acela că în om există o facultate în virtutea căreia, indiferent de necesitate și compulsie, el poate să spună „Da“ sau „Nu“, să se declare în acord sau în dezacord cu ceea ce factual este dat, inclusiv cu propriul sine și propria existență, și că această facultate poate să determine ce urmează el să facă.

Această facultate este însă de o natură curios de paradoxală. Ea e actualizată de un imperativ care spune nu doar „Tu-trebuie“ – ca atunci când mintea îi vorbește trupului, iar acesta, cum va spune mai târziu Augustin, se supune imediat și, așa-zicând, automat –, ci „Tu *trebuie să vrei*“, iar aceasta implică deja că, indiferent ce voi face până la urmă, pot să răspund: „Vreau“ sau „Nu vreau“. Porunca însăși, acel Tu-trebuie, mă pune în fața unei alegeri între „Vreau“ și „Nu vreau“, adică, teologic vorbind, între supunere și nesupunere. (Nesupunerea, să ne amintim, devine mai târziu păcatul capital *par excellence*, iar supunerea, temelia însăși a eticii creștine, devine „virtutea aflată deasupra tuturor virtuților“ [Eckhart], și una care, spre deosebire de sărăcie și castitate, ar putea fi cu greu scoasă din învățătura și propovăduirile lui Isus din Nazaret.) Dacă voința n-ar avea opțiunea de a spune „Nu“, ea nu ar mai fi voință; și dacă înăuntrul meu nu ar exista o *contra-voință* pe care însăși porunca Tu-trebuie o stârnește, dacă, vorbind în termeni paulinici, „păcatul“ n-ar locui „în mine“ (Romani 7:20), nu aș avea deloc nevoie de voință.

Am vorbit mai înainte de natura reflexivă a activităților mentale: acel *cogito me cogitare*, acel *volo me velle* (până și judecata, cel mai puțin reflexivă dintre cele trei, ricoșează, retro-acționează asupra ei înseși). Vom vedea mai târziu că această reflexivitate nu este nicăieri mai puternică decât în eul volitiv; e vorba de faptul că orice „Vreau“ se naște dintr-o înclinație firească spre libertate, adică din neplăcerea pe care o simt oamenii liberi de a fi la ordinul cuiva. Voința se adresează întotdeauna sieși; când porunca spune

„Tu-trebuie", voința replică „Tu trebuie să *vrei* ce spune porunca", nu să execuți orbește ordinele. Acesta e momentul în care începe lupta internă, pentru că și contra-voința stârnită are o putere de a porunci asemănătoare. Așadar, motivul pentru care „toți câți sunt din faptele Legii sub blestem sunt" (Galateni 3:10) nu este numai Vreau-și-*nu*-pot, ci și faptul că lui Vreau i se împotrivește inevitabil un Nu-vreau, astfel încât, chiar și dacă Legea este respectată și împlinită, rămâne această rezistență lăuntrică.

În lupta dintre Vreau și Nu-vreau, rezultatul poate depinde numai de un act – dacă faptele nu mai contează, Voința e neputincioasă. Și cum conflictul are loc între *velle* și *nolle*, persuasiunea nu intervine nicăieri, așa cum o făcea în vechiul conflict dintre rațiune și pofte. Căci, firește, însuși fenomenul că „nu fac binele pe care-l voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvârșesc" (Romani 7:19) nu este nou. Aproape aceleași cuvinte le întâlnim și la Ovidiu: „...văd ce este bine / Și-ncuviințez, dar m-atrage ce-i rău"[23], iar aceasta este probabil o traducere a celebrului pasaj din *Medeea* lui Euripide (versurile 1078–1080): „Știu într-adevăr ce rău am de gând să săvârșesc; dar mai tare decât deliberările mele [*boulémata*] este în mine *thymós* [ceea ce mă pune în mișcare], el fiind cauza celor mai mari rele printre muritori". Poate că Euripide și Ovidiu au deplâns slăbiciunea rațiunii atunci când se confruntă cu năvalnica pulsiune a dorințelor, iar Aristotel e posibil să fi mers un pas mai departe și să fi detectat o contradicție cu sine în alegerea mai-răului, act ce i-a furnizat definiția pe care o dă „omului josnic", dar nici unul din ei n-ar fi pus acest fenomen pe seama unei alegeri libere a Voinței.

Voința, scindată și producându-și automat propria contra-voință, are nevoie să fie tămăduită și să redevină una. Asemenea gândirii, voirea a scindat pe unul în doi-în-unul, dar pentru eul gânditor o „tămăduire" a sciziunii ar fi cel mai rău lucru din câte se pot întâmpla; pentru că pur și simplu ar pune capăt gândirii. Știind asta, am fi foarte tentați să conchidem că mila lui Dumnezeu, soluția paulină la nevolnicia Voinței, de fapt abolește Voința, lipsind-o în chip miraculos de contra-voința ei. Dar aceasta nu mai este o chestiune de volițiuni, deoarece mila nu se dobândește prin strădanie; mântuirea „depinde nu de voință sau silință, ci de harul divin", iar Dumnezeu „pe cine voiește îl miluiește, iar pe cine voiește îl împietrește" (Romani 9:16–18). Mai mult, întocmai cum „Legea a venit" nu doar pentru a face identificabil păcatul, ci și pentru „a spori greșeala", așa harul „abunda" unde

„păcatul sporea“ – *felix culpa*, la drept vorbind, căci în ce fel ar putea cunoaște oamenii gloria, dacă nu ar fi familiarizați cu nefericirea? Cum am putea ști ce este ziua, dacă nu ar exista noapte?

Pe scurt, voința este neputincioasă nu pentru că ceva din afară i se pune împotrivă, ci pentru că ea își pune singură piedici. Iar ori de câte ori, ca în cazul lui Isus, nu face asta, ea încă nu există. Pentru Pavel, explicația e relativ simplă: conflictul este între carne și spirit, iar oamenii sunt deopotrivă carnali și spirituali. Carnea e muritoare și deci a trăi potrivit cărnii înseamnă moarte certă. Principala menire a spiritului este nu doar de a fi stăpân peste pofte și de a face ca trupul să se supună, ci de a provoca mortificarea lui – de a-l răstigni „împreună cu patimile și cu poftele“ (Galateni 5:24), ceea ce este peste puterile omenești. Am văzut că din perspectiva eului gânditor era cât se poate de firească o anume suspiciune față de trup. Carnalitatea omului, deși nu este neapărat o sursă de păcat, stânjenește activitatea gânditoare a spiritului și opune rezistență dialogului tăcut, negoțului sprinten al spiritului cu el însuși, negoț a cărui „dulceață“ constă într-o spiritualitate în care nu intervine nici un factor material. Asta e departe de ostilitatea agresivă față de trup pe care o întâlnim la Pavel, ostilitate care pe deasupra, și cu totul independent de prejudecățile împotriva cărnii, izvorăște din însăși esența Voinței. În pofida originii sale mentale, voința devine conștientă de sine abia prin biruirea unei anume rezistențe, iar în raționamentul lui Pavel (ca și în travestiul ei de mai târziu în „înclinație“), „carnea“ devine metafora unei rezistențe lăuntrice. Astfel, chiar și în această schemă simplistă, descoperirea Voinței a deschis deja o veritabilă cutie a Pandorei de întrebări fără răspuns, de care chiar și Pavel era conștient și care de atunci încoace aveau să genereze absurdități în orice filozofie strict creștină.

Pavel știa cât de ușor ar fi ca din prezentarea sa să tragem concluzia că trebuie „să stăruim în păcat, ca să se înmulțească harul“ (Romani 6:1) („Și de ce n-am face cele rele, ca să vină cele bune?, precum suntem huliți și precum spun unii că zicem noi“ [Romani 3:8]), deși cu greu ar fi putut anticipa de câtă disciplină și rigiditate dogmatică urma să fie nevoie pentru a proteja Biserica față de *pecca fortiter*. Era de asemenea pe deplin conștient de cea mai mare piatră de poticnire pe care o va întâlni în calea sa filozofia creștină: vădita contradicție dintre Dumnezeul omniscient și atotputernic și ceea ce mai târziu Augustin numea „monstruozitatea“ Voinței. Cum putea permite Dumnezeu atâtea pătimiri omenești? Și, mai cu seamă, „de ce mai dojenește“,

de vreme ce „voinței Lui nimeni nu-i poate sta împotrivă" (Romani 9:19)? Pavel era cetățean roman, vorbea și scria elina *koiné* și era în mod evident bine informat asupra legii romane și a gândirii grecești. Totuși, fondatorul religiei creștine (dacă nu și al Bisericii) rămânea evreu și pesemne că nu putea exista dovadă mai puternică a acestui lucru decât răspunsul lui la întrebările fără de răspuns pe care le suscitau noua sa credință și noile descoperiri ale propriei sale interiorități.

Regăsim la el aproape cuvânt cu cuvânt răspunsul dat de Iov când a ajuns la întrebarea privitoare la căile de nepătruns ale Dumnezeului iudaic. Aidoma răspunsului lui Iov, cel al lui Pavel este foarte simplu și cu totul nefilozofic: „Dar, omule, tu cine ești care răspunzi împotriva lui Dumnezeu? Oare făptura va zice Celui ce a făcut-o: De ce m-ai făcut așa? Sau nu are olarul putere peste lutul lui, ca din aceeași frământătură să facă un vas de cinste, iar altul de necinste? Și ce este dacă Dumnezeu, voind ... să facă cunoscută puterea sa, a suferit ... vasele mâniei sale, gătite spre pieire ... ca să facă cunoscută bogăția slavei sale către vasele milei, pe care mai dinainte le-a gătit spre slavă?" (Romani 9:20–23; Iov 10). În același spirit, Dumnezeu, curmând orice interogare, i-a vorbit lui Iov, care cutezase să-L interogheze: „Eu ... te voi întreba și tu Îmi vei da lămuriri. Unde erai tu când am întemeiat pământul? ... Se cade ca un bârfitor să-l înfrunte pe Atotputernicul?" La care nu există decât acest răspuns al lui Iov: „Cu adevărat, am vorbit fără să înțeleg despre lucruri prea minunate pentru mine și pe care nu le pricep" (Iov 38:4 și 42:3).

Spre deosebire de învățătura sa despre învierea morților, *argumentum ad hominem* al lui Pavel, curmând toate întrebările printr-un Cine-ești-tu-ca-să-întrebi?, nu a supraviețuit fazelor timpurii ale credinței creștine. Așa se prezintă lucrurile istoric vorbind, căci, firește, nu putem ști cât de mulți creștini, în lungile veacuri de *imitatio Christi*, au rămas neatinși de repetatele încercări de a împăca credința iudaică în Dumnezeul-Creator cu filozofia greacă. Comunitățile evreiești, în orice caz, erau prevenite împotriva oricărui gen de speculație; Talmudul, provocat de gnosticism, le spunea: „Pentru cel ce gândește despre patru chestiuni – ce este deasupra și dedesubt, ce a fost înainte și ce va fi după – ar fi mai bine să nu se fi născut"[24].

Ca un firav ecou al acestei spaime sacre în fața misterului întregii Ființe, peste câteva veacuri îl auzim pe Augustin repetând ceea ce pare să fi devenit o bine cunoscută anecdotă a epocii: „Celui care întreabă ce făcea Dumnezeu

înainte de a fi creat cerul și pământul, îi răspund: Pregătea Infernul pentru cei care scrutează prea îndeaproape asemenea taine". Augustin însă nu s-a mulțumit cu această spusă. Câteva capitole (din *Confesiuni*) mai încolo, după ce-i dojenește fără glumă pe cei ce pun asemenea întrebări, spunând că sunt „cuprinși de o curiozitate bolnăvicioasă și vinovată, vor să bea mai mult decât pot înghiți", oferă răspunsul logic corect, dar existențial nesatisfăcător că, întrucât Dumnezeul-Creator este etern, trebuie să fi creat timpul atunci când a creat Cerul și Pământul, astfel încât nu a putut exista un „înainte" anterior Creației. „Trebuie să-și dea seama că nu este cu putință să existe timp înainte de o ființă creată."[25]

9 *Epictet și omnipotența Voinței*

În Epistola către romani, Pavel descrie o experiență lăuntrică, cea a lui Vreau-și-*nu*-pot. Această experiență, urmată de cea a milosteniei divine, este copleșitoare. El explică ce i s-a întâmplat și ne spune cum și de ce se leagă între ele cele două trăiri. În cursul acestei explicații dezvoltă prima teorie cuprinzătoare a istoriei, a sensului ei de ansamblu, și pune bazele doctrinei creștine. Dar o face invocând fapte; nu *argumentează*, iar asta-l deosebește cel mai limpede de Epictet, cu care altminteri are multe în comun.

Cei doi erau aproximativ contemporani, proveneau cam din aceeași regiune a Orientului Apropiat, trăiau în Imperiul Roman elenizat și vorbeau aceeași limbă (așa-numita *koiné*), deși unul era cetățean roman, iar celălalt era libert, fost sclav, unul era evreu, iar celălalt era stoic. Mai aveau în comun și o anumită rigiditate morală prin care contrastau cu lumea din jur. Ambii declară că a râvni la nevasta aproapelui echivalează cu a fi săvârșit adulterul. Denunță în aproape aceleași cuvinte establishmentul intelectual al epocii lor – Pavel pe farisei, iar Epictet pe filozofi (stoici și academici), calificându-i drept ipocriți a căror conduită nu concordă cu învățăturile lor. „Arată-mi un stoic, dacă poți!", exclamă Epictet. „Arată-mi unul care să fie bolnav, și totuși fericit, aflat în primejdie, și totuși fericit, pe moarte, și totuși fericit, în exil, și totuși fericit, în dizgrație, și totuși fericit... Pe zei, tare m-aș bucura să văd un stoic."[26] La Epictet acest dispreț este mai afișat și joacă un rol și

mai mare decât la Pavel. În sfârșit, cei doi au în comun un dispreț aproape instinctiv față de corp – acest „sac" pe care zi de zi îl umplu și apoi îl golesc: „ce poate fi mai nesuferit decât aceasta?"[27] – și insistă asupra deosebirii dintre „eul cel mai lăuntric" (Pavel) și „lucrurile exterioare"[28].

La fiecare din cei doi, conținutul efectiv al interiorității este descris exclusiv în termeni de îndemnuri ale Voinței, pe care Pavel o credea neputincioasă, iar Epictet o declara atotputernică: „Unde sălășluiește binele? În voință. Unde sălășluiește răul? În voință. Unde nu sălășluiește nici unul din ele? În ceea ce nu stă sub controlul voinței"[29]. La prima vedere, aceasta este vechea doctrină stoică, dar fără eșafodajul filozofic al Școlii stoice; Epictet nu vorbește despre un bine intrinsec al naturii conform căreia (*katá phýsin*) oamenii ar trebui să trăiască și să gândească – adică să evacueze orice rău aparent interpretându-l ca pe o componentă necesară a unui atotcuprinzător bine. În contextul de față, interesul gândirii lui Epictet rezidă tocmai în faptul că nu cuprinde asemenea doctrine metafizice.

El era în primul rând un pedagog și, dat fiind că preda și nu scria,[30] se considera, pesemne, discipol al lui Socrate, uitând, la fel ca majoritatea așa-numiților discipoli ai acestuia, că Socrate nu avea nimic de predat. Oricum, Epictet se considera filozof și definea filozofia drept „arta de a-ți trăi viața"[31]. Această artă consta în principal în a avea gata pregătite argumente pentru caz de nevoie, pentru orice situație de suferință acută. Punctul de plecare al lui Epictet era vechea maximă *omnes homines beati esse volunt*, toți oamenii vor să fie fericiți, și singura preocupare pentru filozofie era de a găsi căi de atingere a acestui scop de la sine înțeles. Epictet însă, în concordanță cu starea de spirit a vremii și în contrast cu era precreștină, era convins că viața, așa cum este dată pe pământ, unde inevitabil sfârșește în moarte, fiind din acest motiv bântuită de teamă și neliniște, nu putea să ofere fericire reală fără un efort special al voinței omului. În felul acesta, „fericirea" își schimba sensul; nu mai era înțeleasă ca *eudaimonía*, *activitatea* de *eu zen*, a trăi bine, ci ca *éuroia bíou*, o metaforă stoică ce viza cursul liber al vieții, netulburat de vijelii, furtuni sau obstacole. Caracteristicile ei erau seninătatea, *galéne*, calmul de după furtună și liniștea, *eudía*, vremea bună[32] – metafore necunoscute Antichității clasice. Ele trimit la o dispoziție sufletească ce poate fi cel mai bine descrisă în termeni negativi (precum *ataraxía*) și chiar constă în ceva pe de-a-ntregul negativ: a fi „fericit" însemna acum cu precădere „a nu fi nefericit". Filozofia îi putea învăța pe oameni „procesele

rațiunii“, argumentele „sclipitoare ca niște arme și gata de a fi folosite“[33] împotriva calamităților din viața reală.

Rațiunea descoperă că ceea ce-i face nefericiți pe oameni nu este moartea care-i amenință din afară, ci teama de moarte dinăuntrul lor, nu durerea, ci teama de durere – „nu moartea sau durerea sunt de temut, ci teama de durere sau de moarte“[34]. Prin urmare, singurul lucru de care trebuie pe drept să ne temem este teama însăși, astfel că, deși nu putem evita moartea sau durerea, ne putem elibera pe cale rațională de teama dinăuntrul nostru, eliminând impresiile pe care lucrurile înfricoșătoare le-au imprimat în mintea noastră; „dacă teama ne vine nu de la moarte sau exil, ci de la teama însăși, trebuie să exersăm evitarea stărilor sufletești care o generează“[35]. (E suficient să ne amintim numeroasele exemple ce dovedesc rolul jucat în economia sufletului de incontrolabila teamă de a nu fi speriați ori să ne imaginăm cât de temerar ar fi curajul omenesc dacă durerea resimțită n-ar lăsa în urma sa nici o amintire – nici o „impresie“ în accepția lui Epictet –, ca să ne dăm seama de valoarea practic-psihologică a acestor teorii aparent trase de păr.)

Odată ce rațiunea a descoperit această regiune lăuntrică unde omul nu se confruntă cu existența factuală, ci doar cu „impresiile“ despre lucruri exterioare, sarcina ei a fost îndeplinită. Filozoful nu mai este gânditorul care examinează tot ce întâlnește în cale, ci omul care s-a antrenat ca, oriunde s-ar întâmpla să se afle, niciodată „să nu-i pese de lucrurile exterioare“. Epictet ilustrează această atitudine printr-un exemplu lămuritor. Filozoful său se poate duce la întrecerile sportive, la fel ca toată lumea; dar, spre deosebire de gloata „vulgară“ a celorlalți spectatori, el va fi „preocupat“ acolo numai de sine și de „fericirea“ sa; el se va sili, așadar, „să voiască să se întâmple doar ceea ce în fapt se întâmplă și să învingă doar acela care în fapt învinge“[36]. Această atitudine de a întoarce spatele realității rămânând totuși în mijlocul ei, prin contrast cu retragerea eului gânditor în singurătatea dialogului tăcut al eului cu sine însuși, unde orice gând este prin definiție un gând secund, are consecințe cât se poate de ample. Ea înseamnă, de pildă, că, atunci când cel în cauză se duce undeva, el nu acordă nici o atenție scopului care l-a motivat să se ducă acolo, ci este interesat doar de „propria activitate“ de a merge, sau, „atunci când deliberează, este interesat [doar] de actul deliberării, nu și de realizarea a ceea ce și-a propus“[37]. În termenii parabolei jocului, e ca și cum acești spectatori, lipsiți de darul vederii, ar fi niște simple apariții fantomatice în lumea fenomenală.

Ar putea fi util de comparat această atitudine cu cea a filozofului din vechea parabolă pitagoreică a Jocurilor Olimpice; acolo cei mai aleși erau cei ce nu participau la întreceri pentru glorie sau câștig, ci erau simpli spectatori, interesați doar de jocurile ca atare. La Epictet, nici urmă din această postură dezinteresată. Aici este de interes doar eul, iar stăpânul său de necontestat este rațiunea argumentativă – nu vechiul *nous*, organul intern pentru adevăr, ochiul invizibil al minții îndreptat spre invizibilul din lumea vizibilă, ci o *dýnamis logiké*, a cărei supremă distincție rezidă în „a lua act de sine însăși și de toate celelalte" și „a aproba ori dezaproba propria sa acțiune"[38]. La prima vedere, aceasta ar putea să pară asemenea socraticului doi-în-unul actualizat în procesul gândirii, dar în realitate e vorba de ceea ce în prezent am numi conștiință de sine.

Ceea ce a descoperit Epictet era că spiritul, fiindcă putea să păstreze „impresii" (*phantasíai*) din afară, era capabil să trateze toate „lucrurile exterioare" ca pe niște simple „date ale conștiinței", cum am spune noi. Acea *dýnamis logiké* se examinează atât pe sine, cât și „impresiile" întipărite în minte. Filozofia ne învață „cum să lucrăm corect cu impresiile"; ea le testează și „le triază, nefolosind nici una care nu a fost testată". Doar uitându-ne la o masă, nu putem decide dacă e bună sau proastă; nu ne-o spun nici văzul, nici vreunul din celelalte simțuri ale noastre. Numai spiritul, care se ocupă nu de mese reale, ci de impresiile despre mese, ne-o poate spune. („Ce ne spune că aurul e frumos? Căci aurul însuși nu ne-o spune. E clar că o face facultatea care se ocupă de impresii."[39]) Important e că, dacă ești preocupat doar de tine, n-ai nevoie să ieși în afara ta. Lucrurile capătă valoare doar în măsura în care spiritul le poate atrage înăuntrul său.

Când spiritul se retrage din lumea exterioară în interioritatea propriilor sale impresii, el descoperă că într-o anume privință este independent de orice influențe din afară: „Oare te poate împiedica cineva să-ți dai acordul la ceea ce e adevărat? Nu, nimeni. Te poate sili cineva să accepți falsul? Nu, nimeni. Nu-ți dai seama că în această sferă facultatea ta este liberă de piedici, oprelişti și constrângeri?"[40] Că ține de natura adevărului să „forțeze" spiritul era de mult recunoscut: *„hósper hyp' autés tes alethéias anankasthéntes"*, „parcă ar fi fost forțați de adevărul însuși", cum spune Aristotel vorbind despre teoriile intrinsec evidente care n-au nevoie de dovezi prin raționament.[41] La Epictet însă, acest adevăr și *dýnamis logiké* a sa nu au nimic de-a face cu

cunoașterea sau cogniția, pentru care „procedeele logicii sunt sterile“[42] – literal, bune de nimic (*ákarpa*). Cunoașterea și cogniția au de-a face cu „lucruri exterioare“, independente de om și aflate dincolo de puterile lui; prin urmare, ele nu sunt sau n-ar trebui să fie de interes pentru el.

Începutul filozofiei îl constituie „conștientizarea [*synáisthesis*] propriei slăbiciuni în privința lucrurilor necesare“. Noi nu avem o „concepție înnăscută“ despre lucrurile pe care trebuie să le cunoaștem, cum este „triunghiul dreptunghic“, dar despre ele ne pot instrui cei științori, iar cei care încă nu le știu *știu* că nu le știu. Cu totul alta este situația cu lucrurile care ne interesează într-adevăr și de care depinde ce fel de viață ducem. În această sferă toți oamenii se nasc cu un mi-se-pare, un *dokéi moi*, o opinie, și de aici începe pentru noi dificultatea: „în descoperirea conflictului dintre mințile oamenilor“ și în „încercarea de a găsi un standard, așa cum sunt cântarul când ne ocupăm de greutăți și rigla când ne ocupăm de lucrurile drepte și respectiv strâmbe. Aici se află începutul filozofiei“[43] .

Prin urmare, filozofia instituie standarde și norme și îl învață pe om cum să-și *folosească* facultățile senzoriale, cum „să lucreze corect cu ele“, cum „să le cearnă și să calculeze valoarea fiecăreia“. Criteriul de apreciere a fiecărei filozofii îl constituie deci utilitatea ei în a duce o viață ferită de durere. Mai specific, ea recomandă anumite linii de gândire prin care se poate birui neputința înnăscută a oamenilor. În acest cadru filozofic general rațiunea, argumentarea trebuie să aibă întâietate printre facultățile mentale; de fapt, nu se întâmplă așa. Atacându-i virulent pe oamenii care erau „filozofi numai în vorbe“, Epictet dă la iveală prăpastia ce se cască între învățămintele propovăduite de câte unul și conduita sa reală, iar prin implicație reamintește vechea teză că rațiunea prin ea însăși nu mișcă și nu înfăptuiește nimic. Marele făptuitor nu este rațiunea, ci Voința. „Cumpănește cine ești“ e un îndemn adresat, pare-se, rațiunii, dar ceea ce se constată apoi este că „în om … nimic nu e mai suveran [*kyrióteros*] decât voința [*proáiresis*], … toate celelalte fiindu-i subordonate, pe când voința însăși este liberă de sclavie și aservire“. Rațiunea [*logos*-ul], ce-i drept, îl deosebește pe om de animale, care, datorită acestui fapt, sunt „menite slujirii“, în timp ce omului i se „potrivește să poruncească“[44]; însă organul capabil să poruncească nu este rațiunea, ci Voința. Dacă filozofia tratează despre „arta de a-ți trăi viața“ și dacă supremul criteriu în judecarea ei este utilitatea în îndeplinirea acestui rol, înseamnă că „filozofia are foarte puține alte rosturi în afară de cel de a

examina în ce fel poate fi exersată cel mai bine voința de a-ți atinge scopurile și de a evita piedicile“[45].

Prima lecție pe care rațiunea o are de predat voinței este distincția dintre lucrurile care depind de om, stând în puterea lui (aristotelicele *eph' hemín*), și cele ce nu sunt așa. Puterea voinței vine din decizia ei suverană de a se ocupa numai de lucruri ce stau în puterea omului, iar acestea rezidă exclusiv în interiorul omului.[46] Cea dintâi decizie a voinței este, așadar, aceea de a nu voí ceea ce nu poate obține și de a nu se împotrivi la ceea ce nu poate să evite – într-un cuvânt, de a nu se preocupa de ceea ce-i întrece puterile. („Ce contează dacă lumea este compusă din atomi sau din infinit de multe părți sau din foc și pământ? Oare nu-i de-ajuns să cunoaștem ... limitele voinței de a izbândi și ale voinței de a evita..., fără să ne batem capul cu lucruri care sunt mai presus de noi?“[47]) Și cum „este cu neputință ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este“[48], cum omul, altfel spus, este cu totul neputincios în lumea reală, i-au fost hărăzite facultățile miraculoase numite rațiune și voință, care-i permit să reproducă lumea din afară – completă, dar lipsită de realitate – înăuntrul spiritului său, unde el este stăpân absolut. Aici el cârmuiește asupra sa și asupra obiectelor care-l privesc, căci voința nu poate fi zăgăzuită decât de ea însăși. Tot ceea ce pare real, lumea fenomenală, necesită de fapt consimțământul meu ca să fie reală *pentru mine*. Iar acest consimțământ nu poate să-mi fie impus: dacă-l retrag, realitatea lumii dispare ca și cum ar fi fost o simplă apariție.

Această facultate de a-ți întoarce privirea de la lumea din afară spre o invincibilă lume interioară are, firește, nevoie de „antrenament“ (*gymnázein*) și de necontenită argumentare, nu numai pentru că omul își trăiește viața obișnuită în lumea așa cum este, ci și pentru că interiorul său, cât timp trăiește, este situat înăuntrul unui exterior, al unui corp ce nu se află în puterea lui, ci aparține „lucrurilor din afară“. Întrebarea ce se pune mereu este dacă voința ta e destul de tare pentru ca nu doar să-ți distragă atenția de la lucrurile exterioare, amenințătoare, ci și pentru ca, în prezența aievea a durerii și nefericirii, să-ți fixeze imaginația asupra unor „impresii“ diferite. Retragerea consimțământului sau punerea între paranteze a realității nu e nicidecum un exercițiu de pură gândire, ci trebuie să-și vădească efectele în fapte de viață. „Nu pot evita moartea. Nu pot împiedica întemnițarea mea. Nu pot împiedica să fiu exilat. Dar trebuie oare să mor bombănind? Jeluindu-mă? Mă poate împiedica cineva să plec în exil cu zâmbetul pe

buze?“ Stăpânul mă amenință că mă va pune în lanțuri. „Ce vorbești? Să mă pui în lanțuri? Piciorul meu îl poți lega cu lanțul – asta da, dar nu și voința mea. Pe ea nici chiar Zeus nu o poate subjuga.“[49]

Epictet dă numeroase exemple, pe care nu-i nevoie să le enumerăm aici; ele fac plicticoasă lectura, aidoma exercițiilor dintr-un manual școlar. Învățătura scoasă din ele e mereu aceeași. Supărările le vin oamenilor nu de la ceea ce li se întâmplă efectiv, ci de la propria lor „judecată“ (*dógma*, în sensul de credință sau opinie): „Vei suferi un rău numai dacă gândești că suferi. Nimeni nu te poate face să suferi fără consimțământul tău“[50]. „De pildă, ce înseamnă să fii calomniat? Așază-te lângă o piatră și calomniaz-o: ce efect vei produce?“[51] Fii aidoma pietrei și vei fi invulnerabil. *Ataraxía*, invulnerabilitatea, e tot ce-ți trebuie pentru a te simți liber, odată ce ai descoperit că însăși realitatea depinde de consimțământul tău de a o recunoaște ca atare.

Ca aproape toți stoicii, Epictet recunoaște că vulnerabilitatea corpului pune anumite limite acestei libertăți interioare. Neputând să nege că nu doar dorințele și vrerile ne fac neliberi, ci și „cătușele care ne sunt puse sub forma corpului nostru“[52], ei trebuiau să aducă dovezi că nici aceste cătușe nu sunt de neînfrânt. Așa se face că întrebarea „Ce ne reține de la sinucidere?“ devine o temă de neocolit a acestor scrieri. Epictet, în orice caz, pare să fi înțeles cu toată claritatea că genul de libertate interioară nelimitată susținut de el presupune „să nu uităm și să avem constant în fața ochilor că *ușa este deschisă*“[53]. Pentru o filozofie a înstrăinării totale de lume, există mult adevăr în fraza cu care Camus își începe prima sa carte: *„Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide“*[54].

La prima vedere, doctrina invulnerabilității și a detașării (*apátheia*) – cum să te protejezi față de realitate, cum să-ți pierzi capacitatea de a fi afectat de ea, în bine sau în rău, în bucurie sau mâhnire – pare atât de evident susceptibilă de infirmare, încât enorma influență argumentativă și deopotrivă emoțională a stoicismului asupra unora dintre cele mai strălucite minți ale lumii occidentale pare aproape de neînțeles. La Augustin întâlnim o asemenea infirmare în cea mai scurtă și mai plauzibilă formă. Stoicii, spune el, au descoperit stratagema de a simula fericirea: „De vreme ce omul nu poate obține ceea ce vrea, el vrea ceea ce poate obține“ (*„Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest“*).[55] Mai mult, continuă el, stoicii asumă că „din fire, toți oamenii vor să fie fericiți“, dar nu cred în nemurire, cel puțin nu în învierea trupului, adică nu într-o viitoare *viață* fără de

moarte, iar aceasta e o contradicție în termeni. Căci „dacă toți oamenii vor cu adevărat să fie fericiți, ei trebuie negreșit să dorească a fi și nemuritori... Pentru a *trăi* fericit, trebuie mai întâi să fii în viață" („*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*").[56] Cu alte cuvinte, oamenii muritori nu pot fi fericiți, lucru dovedit și de insistența stoicilor asupra fricii de moarte ca principala sursă a nefericirii; maximul pe care ei pot să-l atingă este să devină „apatici", să nu fie afectați nici de viață, nici de moarte.

Această întâmpinare însă, deși plauzibilă la acest nivel al argumentării, pierde din vedere câteva elemente neîndoielnic importante. Primul este întrebarea de ce ar fi necesară o voință pentru a *nu* voí, de ce n-ar fi posibil pur și simplu să-ți pierzi această facultate sub influența considerentelor superioare la care conduce raționamentul corect. La urma urmei, oare nu știm cu toții cât de ușor le-a fost întotdeauna oamenilor, relativ vorbind, să piardă dacă nu chiar facultatea gândirii, măcar deprinderea de a gândi? Pentru asta nu-i nevoie de mai mult decât să trăiești mereu distrat și să nu părăsești compania celorlalți. S-ar putea argumenta că e mai greu de stârpit în oameni deprinderea de a voí ceea ce nu le stă în putere decât pe aceea de a gândi, dar pentru cineva suficient de „antrenat" nu trebuie să fie necesară repetarea la nesfârșit a ne-voirii – de vreme ce *me théle*, „nu voí!" acolo unde nu poți preîntâmpina, este cel puțin la fel de important pentru această școlire ca și simplul apel la puterea voinței.

Strâns legat de cele spuse, dar și mai descumpănitor este faptul că Epictet nu e nicidecum mulțumit cu puterea de a *nu* voí a voinței. El nu predică doar indiferența față de tot ce nu ne stă în putere, ci cere în mod stăruitor ca omul să voiască ceea ce oricum se întâmplă. Am citat deja parabola jocurilor sportive, în care omul, preocupat doar de bunăstarea propriului eu, este sfătuit să vrea „să se întâmple numai ceea ce se întâmplă și să învingă doar acela care învinge". Într-un context diferit, Epictet merge mult mai departe, lăudându-i pe „filozofii" (nenumiți) care spuneau că „dacă omul bun ar ști dinainte ce urmează să se întâmple, el ar ajuta natura, chiar dacă asta ar însemna să conlucreze cu boala, moartea și mutilarea"[57]. Firește că, în argumentarea sa, el apelează la vechea idee stoică de *heimarméne*, doctrina destinului potrivit căreia totul se petrece în armonie cu natura universului și orice lucru particular, om, animal, plantă sau piatră, își are rostul său, care i-a fost atribuit de către întreg și este justificat de acesta. Însă nu numai că Epictet

este în mod cât se poate de explicit neinteresat de chestiuni privitoare la natura universului, dar nimic din vechea doctrină nu spune că voința omului, total ineficace prin definiție, ar avea vreo contribuție la „orânduirea universului“. Epictet e interesat de ceea ce i se întâmplă lui: „Vreau un lucru și nu se întâmplă; ce este mai nefericit ca mine? Nu-l vreau și el se întâmplă; ce este mai nefericit ca mine?“[58] Pe scurt, pentru a „trăi bine“, nu-i de-ajuns „să nu ceri ca evenimentele să se petreacă așa cum vrei tu“; ci „caută să vrei ca evenimentele să se petreacă așa cum se petrec“[59].

Doar atunci când puterea ei își atinge apogeul, când ea poate să dorească ceea ce *este* și astfel să nu fie niciodată „în dezacord cu lucrurile din afară“, se poate spune despre voință că este atotputernică. Subiacentă tuturor argumentărilor în favoarea unei asemenea omnipotențe este asumpția că realitatea *pentru mine* dobândește cu adevărat statutul de realitate de la consimțământul meu; subiacent acestei asumpții și garantându-i eficiența practică este faptul simplu că, dacă găsesc cu adevărat insuportabilă viața, pot să mă sinucid – „ușa este întotdeauna deschisă“. Iar în cazul de față această soluție nu presupune, ca de exemplu la Camus, un fel de revoltă cosmică împotriva condiției umane; pentru Epictet, o asemenea revoltă ar fi de-a dreptul lipsită de sens, de vreme ce „este cu neputință ca ceea ce se întâmplă să fie altfel decât este“[60]. Ea e de neconceput deoarece chiar și o negație absolută depinde de simpla și inexplicabila ființare-simplu-prezentă a tot ce există, inclusiv a mea, iar Epictet nu cere nicăieri o explicație sau o justificare a inexplicabilului. Prin urmare, așa cum va argumenta mai târziu Augustin,[61] greșesc cei ce cred că sinucigându-se aleg ne-ființa; de fapt, ei aleg o formă de ființă care oricum ar fi venit într-o bună zi, și aleg tihna, care, firește, este și ea o formă de ființă.

Singura forță care se poate împotrivi acestui consimțământ fundamental, activ, dat de voință este voința însăși. Prin urmare, criteriul dreptei conduite este: „Voiește să fii satisfăcut de tine însuți“ („*théleson arésai autós seautó*“). Și Epictet adaugă: „Voiește să-i apari nobil zeului“ („*théleson kalós phanénai to theó*“)[62], dar acest adaos este de fapt redundant, deoarece Epictet nu crede într-un Zeu transcendent, ci consideră că sufletul este de natură divină și că „tu ești un fragment din zeu, ai înăuntrul tău o parte din el“[63]. Se vădește astfel că eul volitiv este nu mai puțin scindat în două decât acel doi-în-unul din dialogul platonician despre gândire. Dar, după cum am văzut la Pavel,

cei doi din eul volitiv sunt departe de a coexista prietenos, armonios, chiar dacă la Epictet relația fățiș antagonică dintre ei nu supune sinele extremelor deznădejdii, cum auzim atât de des în lamentația lui Pavel. Epictet caracterizează relația dintre cei doi drept „luptă“ continuă, o competiție olimpică ce presupune o mereu atentă suspectare a mea de către mine însumi: „Într-un cuvânt, [filozoful, care întotdeauna așteaptă tot binele și tot răul de la sine însuși] se observă și se bănuiește ca pe un dușman al său [*hos echtrón heautoú*] care stă la pândă“[64]. E suficient să ne amintim remarca lui Aristotel („toate sentimentele de prietenie derivă de la cele ale individului față de sine, de unde radiază și spre alții“), ca să ne dăm seama de distanța parcursă de spiritul omenesc în decursul Antichității.

Eul filozofului, cârmuit de componenta volitivă care-i spune că nimeni nu-l poate stânjeni sau constrânge în afară de voința însăși, se află angajat într-o luptă fără de sfârșit cu contra-voința, produsă tocmai de propria-i voință. Prețul plătit pentru omnipotența Voinței este foarte mare; cel mai rău lucru care, din punctul de vedere al eului gânditor, li s-ar putea întâmpla celor doi-în-unul – acela de „a fi în dezacord cu sine“ – a devenit parte componentă a condiției umane. Iar având în vedere că o atare soartă nu mai este atribuită „omului josnic“ al lui Aristotel, ci dimpotrivă, omului bun și înțelept care a învățat arta de a-și conduce viața în orice fel de împrejurări exterioare, te poți întreba dacă nu cumva acest „remediu“ la nefericirea omenească nu este mai rău decât boala pe care era menit s-o lecuiască.

Totuși, în această situație lamentabilă există o descoperire decisivă pe care nici o argumentare nu o poate elimina și care, cel puțin, explică de ce sentimentul de omnipotență, ca și cel de libertate umană, a putut izvorî din experiențele eului volitiv. O idee amintită marginal în discuția noastră despre Pavel, și anume că supunerea prezumă puterea celui în cauză de a nu se supune, se află în chiar miezul considerațiilor lui Epictet. În ele, elementul de căpătâi este puterea Voinței de a-și da sau a-și refuza consimțământul, de a spune Da sau Nu, cel puțin în ceea ce mă privește pe mine însumi. De aceea lucrurile care în pura lor existență – adică „impresiile“ despre lucrurile exterioare – depind numai de mine sunt deopotrivă în puterea mea; nu doar pot să vreau să schimb lumea (deși această propoziție este de interes îndoielnic pentru un subiect individual total înstrăinat de lumea în care se află), dar pot de asemenea să neg realitatea oricărui lucru în virtutea unui Nu-vreau. Această putere trebuie să fi avut ceva înfricoșător, copleșitor

pentru spiritul omenesc, fiindcă niciodată nu a existat vreun filozof sau teolog care, după ce a acordat cuvenita atenție Nu-ului prezent implicit în orice Da, să nu facă prompt stânga-mprejur și să ceară un consimțământ fără rezerve, sfătuindu-l pe om, cum făcea Seneca într-o sentență citată aprobator de Meister Eckhart, „să accepte toate câte se întâmplă ca și când el însuși le-ar fi dorit și cerut". De bună seamă că, dacă nu vedem în acest consimțământ universal decât ultimul și cel mai profund resentiment al eului volitiv față de propria-i neputință existențială în lumea așa cum este ea în fapt, atunci nu vom vedea aici decât un alt argument privind caracterul iluzoriu al facultății despre care vorbim, o ultimă confirmare că e vorba de un „concept artificial". Omului îi va fi fost dată, în acest caz, o facultate cu adevărat „monstruoasă" (Augustin), silită prin natura ei să revendice o putere pe care este capabilă s-o exercite doar în zona, contaminată cu iluzii, a purei fantezii – interioritatea unui spirit care s-a separat cu succes de orice apariție exterioară în neostenita sa tânjire după o tihnă absolută. Iar drept ultimă – și ironică – răsplată pentru un efort atât de mare, el va fi ajuns să aibă o cunoștință neplăcut de intimă despre ceea ce Democrit numea „o cămară și un depozit pline cu cele mai variate și mai întristătoare rele" sau cu „abisul" care, potrivit lui Augustin, stă ascuns „în inima bună, precum și în cea rea"[65].

10 *Augustin, cel dintâi filozof al Voinței*

Scripturii i se datorează faptul că
există o filozofie creștină,
iar tradiției grecești, faptul că
creștinismul posedă o filozofie.

Étienne Gilson

Augustin, primul filozof creștin și – sunt tentată să adaug – singurul filozof pe care l-au avut vreodată romanii[66], a fost totodată primul gânditor care s-a îndreptat spre religie din cauza unor perplexități filozofice. Asemenea multor oameni instruiți ai epocii sale, a fost crescut ca un creștin; ceea ce el însuși avea să descrie într-o bună zi drept convertire – și care face obiectul

Confesiunilor sale – a fost ceva cu totul diferit de experiența care-l transformase pe extrem de zelosul fariseu Saul în Pavel, apostolul creștin și discipolul lui Isus din Nazaret.

În *Confesiuni*, Augustin spune că inima sa a fost înflăcărată pentru prima dată de cartea (acum pierdută) a lui Cicero *Hortensius*, care cuprindea un îndemn către filozofie. Din această scriere avea apoi să citeze până la sfârșitul vieții. El a devenit primul filozof creștin pentru că pe tot parcursul vieții a fost fidel filozofiei. Tratatul său *De Trinitate*, în care apără dogma de căpetenie a Bisericii Creștine, constituie în același timp cea mai profundă și mai articulată dezvoltare a propriei sale poziții filozofice foarte originale. Dar punctul său de plecare a rămas căutarea romană și stoică a fericirii. „Cert este, spunea Cicero, că toți vrem să fim fericiți."[67] În tinerețe se îndreptase spre filozofie din pricina unei suferințe lăuntrice, iar la vârsta bărbăției s-a îndreptat spre religie deoarece filozofia nu i-a satisfăcut așteptările. Această atitudine pragmatică, cerința ca filozofia să fie „călăuza vieții" (Cicero)[68], este tipic romană; ea a avut asupra formării gândirii lui Augustin o influență mai durabilă decât Plotin și neoplatonicii, cărora le-a datorat toate cunoștințele sale în materie de filozofie greacă. Năzuința general umană spre fericire nu trecuse neobservată de către greci – zicala romană pare să fi fost o traducere din greacă –, dar pe ei nu această năzuință i-a făcut să se îndeletnicească cu filozofia. Doar romanii erau convinși că „singurul motiv pentru care omul filozofează este să dobândească fericirea"[69].

Această preocupare pragmatică pentru fericirea personală o întâlnim pe tot parcursul Evului Mediu; ea este subiacentă speranței în mântuirea veșnică și temerii de osânda veșnică, și în lumina ei ne devin mai limpezi anumite speculații altminteri foarte abstruse ale căror origini romane sunt anevoie de detectat. Faptul că Biserica Romano-Catolică, în pofida influxului decisiv de filozofie greacă, a rămas atât de profund romană s-a datorat într-o măsură considerabilă straniei coincidențe că cel dintâi și cel mai influent filozof al său a fost totodată primul gânditor care s-a inspirat cel mai profund din surse și experiențe latine. La Augustin, năzuința spre viața eternă ca *summum bonum* și interpretarea morții eterne drept *summum malum* au atins cel mai înalt nivel de articulare deoarece le-a combinat cu descoperirea vieții *lăuntrice*, făcută în noua eră. El a înțeles că interesul exclusiv pentru acest sine lăuntric însemna că „am devenit pentru mine însumi o întrebare" („*quaestio mihi factus sum*") – întrebare pe care filozofia așa cum

era predată și învățată pe atunci nu o punea și căreia nu-i căuta răspuns.[70] Celebrele analize ale conceptului de Timp din cartea a XI-a a *Confesiunilor* constituie o ilustrare paradigmatică a provocării venite dinspre ceea ce era nou și problematic: timpul e ceva întru totul familiar și obișnuit câtă vreme nimeni nu întreabă Ce este Timpul? – moment în care acesta se transformă într-o „enigmă încâlcită“ și ne provoacă prin aceea că este cu desăvârșire familiar și, deopotrivă, cu desăvârșire „ascuns“[71].

Augustin se numără neîndoielnic printre cei mai mari și mai originali gânditori, dar nu a fost un „gânditor sistematic“ și e adevărat că grosul scrierilor sale e „presărat cu gânduri neelaborate până la capăt și cu încercări literare abandonate“[72] – pe lângă că este înțesat de repetiții. Ceea ce e remarcabil, în aceste condiții, este continuitatea principalelor teme, pe care în cele din urmă, la sfârșitul vieții, le-a supus unei exigente examinări în *Retractationes* („Deziceri“), de parcă celebrul Episcop și Prinț al Bisericii și-ar fi fost propriul Inchizitor. Pesemne că cea mai de seamă dintre aceste teme mereu recurente a fost „libera alegere a Voinței“ (*Liberum arbitrium voluntatis*), o facultate distinctă de dorință și de rațiune, deși i-a dedicat în întregime un singur tratat sub acest titlu. Aceasta a fost o scriere de tinerețe, a cărei primă parte se situa încă pe linia altor scrieri timpurii ale sale, în ciuda faptului că a fost compusă după dramaticul eveniment al convertirii și botezului său.

Relevant, cred, pentru calitatea omului și gânditorului Augustin e faptul că i-a luat un deceniu să descrie în cele mai mici amănunte ceea ce a fost pentru el cel mai de seamă eveniment al vieții sale – și asta nu doar de dragul ținerii de minte sau al evlaviei, ci și de dragul implicațiilor mentale. Așa cum se exprimă, un pic simplist, cel mai recent biograf al său, Peter Brown, „în mod categoric, el nu a fost un *type croyant*, cum se găseau mulți printre oamenii instruiți din lumea romană de dinaintea sa“[73]; pentru Augustin, nu era vorba de a abandona incertitudinile filozofiei în favoarea Adevărului revelat, ci de a da în vileag implicațiile filozofice ale noului său crez. În acest imens efort el s-a bazat înainte de toate pe Epistolele apostolului Pavel, iar amploarea reușitei sale o putem măsura cel mai bine prin faptul că autoritatea lui în decursul următoarelor veacuri de filozofie creștină a ajuns s-o egaleze pe cea a lui Aristotel, care pentru Evul Mediu era – simplu – „Filozoful“.

Să începem cu interesul timpuriu al lui Augustin pentru Voință, așa cum este expus în prima parte a tratatului din tinerețe (cele două părți concluzive au fost scrise aproape zece ani mai târziu, aproximativ în același timp cu *Confesiunile*). În centrul preocupării sale stă investigarea cauzei răului: „pentru că răul nu se putea ivi fără o cauză", iar Dumnezeu, fiind bun, nu putea fi El cauza răului. Această întrebare, frecventă chiar și atunci, îl „tulburase nespus încă din tinerețe și chiar [îl] împinsese la erezie", făcându-l să adere la învățăturile lui Mani.[74] Ceea ce urmează este pură argumentare (deși în formă dialogală), așa cum am întâlnit la Epictet, iar punctele semnificative din această parte a lucrării sună aidoma unui rezumat în scopuri pedagogice, până când ajungem la încheiere, unde discipolul spune: „Întreb dacă liberul-arbitru ... trebuie să ne fi fost hărăzit de Cel ce ne-a făcut. Căci se pare că dacă n-am fi avut liber-arbitru n-am fi fost în stare să păcătuim. Și trebuie să ne temem că în acest fel Dumnezeu ar putea să apară drept cauză a faptelor noastre rele". În acest punct Augustin îl liniștește pe întrebător și amână discuția pentru altă dată.[75] Treizeci de ani mai târziu, într-un mod diferit, în *Cetatea lui Dumnezeu*, el reia chestiunea privitoare la „rostul Voinței" și la „menirea Omului".

Întrebarea la care a amânat răspunsul atât de mulți ani constituie punctul de plecare al filozofiei Voinței pe care o dezvoltă Augustin însuși. Prilejul inițial pentru articularea ei i l-a furnizat însă o interpretare detaliată a Epistolei pauline către romani. În *Confesiuni*, ca și în ultimele două secțiuni din *Despre liberul-arbitru*, el trage concluzii filozofice și dezvoltă consecințele straniului fenomen (că este posibil să voiești și, cu toate că nu există impedimente exterioare, să fii totuși incapabil de făptuire) pe care Pavel îl descrisese în termeni de legi antagonice. Augustin însă nu vorbește de două legi, ci de *două voințe*, una nouă și cealaltă veche, una carnală, iar cealaltă spirituală", și descrie în amănunt, asemenea lui Pavel, cum aceste voințe se ciocneau între ele „înlăuntrul" lui și, din cauza discordiei lor, îi „nimiceau sufletul"[76]. Cu alte cuvinte, el are grijă să evite erezia sa maniheistă de odinioară, potrivit căreia lumea e cârmuită de două principii antagonice, unul bun și unul rău, unul trupesc și unul spiritual. Pentru el, acum există o unică lege și deci prima idee care-i vine este cea mai evidentă, dar și cea mai șocantă: „*Non hoc est velle quod posse*", „a voí și a putea nu înseamnă același lucru"[77].

Ideea e surprinzătoare, fiindcă cele două facultăți, voirea și făptuirea, sunt atât de strâns legate între ele. „Pentru ca puterea să intre în acțiune,

este nevoie de prezența voinței"; iar puterea, evident, trebuie să fie prezentă pentru ca voința să aibă pe ce se sprijini. „Dacă acționezi ... nu o poți face niciodată fără a voi", chiar și dacă „faci ceva nedorit, sub constrângere". „Când nu acționezi", e posibil „să lipsească voința" ori „să lipsească puterea"[78]. Aserțiunea e cu atât mai surprinzătoare, cu cât Augustin e de acord cu principalul argument al stoicilor în favoarea întâietății voinței, și anume că „nimic nu este în aceeași măsură în puterea noastră ca voința însăși"[79], doar că el nu crede că voința e de-ajuns. „Legea nu ar porunci dacă nu ar exista voința, după cum harul nu ar veni în ajutor dacă voința ar fi de-ajuns." Important este aici că Legea nu se adresează minții, căci atunci ea n-ar face decât să dezvăluie, și nu ar porunci; ea se adresează Voinței, deoarece „mintea nu este mișcată înainte de a voí să fie mișcată". Iar acesta este motivul pentru care nici rațiunea, nici poftele și dorințele nu stau „în puterea noastră, ci doar Voința; ea este liberă"[80].

Această dovadă a libertății Voinței apelează exclusiv la o putere lăuntrică de afirmare sau negare ce nu are nimic de-a face cu *posse* sau *potestas* efectivă – facultatea necesară pentru a executa poruncile Voinței. Dovada își capătă plauzibilitatea de la o comparație a voirii cu rațiunea, pe de o parte, și cu dorințele, pe de alta, despre nici una din acestea neputându-se spune că este liberă. (Am văzut că Aristotel a introdus noțiunea de *proáiresis* pentru a evita dilema între a trebui să spună că „omul bun" *se smulge* poftelor sale sau că „omul nevrednic" *se smulge* rațiunii sale.) Orice îmi spune rațiunea este irefutabil în sfera rațiunii. S-ar putea să fiu capabil să spun „Nu" unui adevăr care mi-a fost învederat, dar n-am cum să fac acest lucru pe temeiuri raționale. Poftele se ivesc în corpul meu în chip automat, iar dorințele îmi sunt stârnite de obiecte din afara mea; povățuit de rațiune sau de legea lui Dumnezeu, le pot spune „Nu", dar rațiunea nu declanșează prin ea însăși împotrivirea față de ele. (Duns Scotus, mai târziu, puternic influențat de Augustin, stăruie mai pe larg asupra acestui argument. Firește, omul aservit trupului, în sensul în care-l înțelegea Pavel, nu poate fi liber; dar nici omul dominat de spirit nu este liber. Puterea pe care intelectul o are asupra spiritului are caracter de necesitate; ceea ce intelectul nu poate dovedi niciodată spiritului este că acesta trebuie nu doar să i se supună, ci să și vrea să o facă.[81])

Facultatea Alegerii, atât de decisivă pentru *liberum arbitrium*, se aplică aici nu selecției deliberative a mijloacelor în vederea unui scop, ci cu pre-

cădere – iar la Augustin exclusiv – alegerii între *velle* și *nolle*, între a voí și a se împotrivi. Acest *nolle* n-are nimic de-a face cu voința-de-a-nu-voí și nu poate fi tradus prin eu-nu-voi..., deoarece aceasta sugerează absența voinței. *Nolle* este tranzitiv de o manieră la fel de activă ca și *velle*, este în aceeași măsură ca acesta o facultate a voinței: dacă voiesc ceea ce nu doresc, mă împotrivesc dorințelor mele; în același fel mă pot împotrivi la ceea ce rațiunea îmi spune că este drept. În orice act de voință sunt cuprinse deopotrivă un Vreau *și* un Refuz. Acestea sunt cele două voințe despre a căror „discordie“ Augustin spunea că îi „nimicea sufletul“. Firește că „cel ce voiește voiește ceva“, iar acest ceva fie i se prezintă „din afară, prin simțurile trupești, fie pătrunde în minte pe căi neștiute“, dar important e că nici unul din aceste obiecte nu determină voința.[82]

Și atunci, ce anume face ca voința să voiască? Ce anume o pune în mișcare? Întrebarea e de neocolit, dar răspunsul se dovedește a declanșa o regresie la infinit. Căci, dacă s-ar da un răspuns, „oare, descoperind cauza, n-ai întreba mai departe care este cauza acelei cauze?“. Nu cumva ai vrea să cunoști „cauza voinței de dinaintea voinței“? Oare n-ar putea fi inerent Voinței să nu aibă nici o cauză în acest sens? „Pentru că voința ori își este propria sa cauză, ori nu este voință.“[83] Voința e un fapt care, în pura-i factualitate contingentă, nu poate fi explicat în termeni cauzali. Sau – anticipând o sugestie târzie a lui Heidegger –, întrucât voința se experimentează pe sine drept ceva ce determină *cauzal* să se întâmple anumite lucruri care altminteri nu s-ar fi întâmplat, nu cumva în spatele căutării cauzelor nu stau nici intelectul, nici setea noastră de cunoaștere (care ar putea fi potolită și prin informație necauzală), ci tocmai voința – ca și cum în spatele oricărui De ce? ar exista o dorință latentă nu doar de a afla și a cunoaște, ci și de a dobândi o pricepere de a face?

În sfârșit, tot dând în vileag dificultățile descrise, dar nu și explicate în Epistola către romani, Augustin ajunge să interpreteze latura scandaloasă a doctrinei pauline despre har: „Legea a venit să sporească păcatul; dar unde sporea păcatul, harul sporea și mai mult“. Iar de aici, într-adevăr, e greu de evitat concluzia: „Să facem rău, pentru a putea să vină binele“. Sau, într-o exprimare mai cumpănită, incapacitatea de a face binele este salutară datorită neasemuitei bucurii a harului – cum însuși Augustin a spus odată.[84] Răspunsul său din *Confesiuni* vorbește despre căile stranii ale sufletului chiar

și în afara unor experiențe specific religioase. Sufletul „se bucură mai mult de lucrurile pe care, iubindu-le, le găsește sau le redobândește decât de cele pe care le-a avut întotdeauna cu sine... Un împărat victorios își serbează triumful ... și cu cât primejdia în luptă a fost mai mare, cu atât mai mare este bucuria în triumf... Cineva care ne este drag se îmbolnăvește ... la un moment dat, începe să se simtă bine și începe să meargă, deși nu cu vioiciunea de odinioară; bucuria noastră însă este cu mult mai mare acum decât înainte, când umbla sănătos și plin de vigoare". Așa se întâmplă în toate celelalte, viața oamenilor oferind din plin mărturii în acest sens. Cea mai mare bucurie urmează după cea mai mare mâhnire, și acesta e „modul de a fi" hărăzit tuturor făpturilor vii, „de la înger la ultimul viermișor". Chiar și Dumnezeu, fiind un Dumnezeu viu, „se bucură mai mult pentru un păcătos care se pocăiește decât pentru nouăzeci și nouă de drepți care nu au nevoie de pocăință".[85] Acest mod de a fi (*modus*) se întâlnește deopotrivă la lucrurile ordinare și la cele nobile, la cele pieritoare, ca și la cele divine.

Regăsim aici, neîndoielnic, chintesența spuselor lui Pavel, dar exprimată ne-descriptiv, conceptual: neapelând la vreo interpretare pur teologică, această exprimare tocește ascuțișul lamentațiilor și acuzațiilor latente ale lui Pavel, de care l-a putut salva, în chip de *argumentum ad hominem*, doar întrebarea de factură ioviană „Cine ești *tu*, ca să pui astfel de întrebări și să ridici astfel de obiecții?".

Și în critica augustiniană a stoicismului se întâlnesc o transformare și o întărire asemănătoare, realizate cu mijloacele gândirii conceptuale. Efectiv scandalos în această doctrină nu era faptul că omul putea voí să spună „Nu" realității, ci că acest „Nu" nu era de-ajuns; omului, spre a-și găsi liniștea, i se recomanda să-și exerseze voința de a spune „Da" și de a voí ca „evenimentele să se petreacă așa cum se petrec". Augustin înțelege că această docilitate presupune o drastică limitare a înseși capacității de a voí. Deși în viziunea sa orice *velle* este dublat de un *nolle*, libertatea facultății este limitată, deoarece nici o ființă creată nu poate voí împotriva creației, pentru că aceasta ar fi – chiar și în cazul sinuciderii – o voire îndreptată nu doar împotriva unei contra-voiri, ci împotriva existenței înseși a unui subiect care voiește sau se împotrivește. Voința, facultate a făpturilor vii, nu poate spune „Aș vrea mai degrabă să nu *fiu*", sau „Aș prefera neantul ca atare". Nimănui care spune „Prefer să nu exist decât să fiu nefericit" nu i se poate da crezare, căci, în timp ce spune asta, este încă viu.

Dar poate că este astfel doar pentru că a fi în viață implică întotdeauna dorința de a continua să fii, ceea ce explică preferința majorității oamenilor „de a fi nefericiți decât de a nu fi nimic". Cum rămâne însă cu cei care spun „Dacă aș fi fost întrebat înainte de a exista, aș fi preferat să nu exist decât să fiu nefericit"? Lor nu le trece prin minte că până și această propoziție este enunțată pe temeiul ferm al Ființei; dacă ar examina temeinic această chestiune, ar descoperi că însăși nefericirea lor îi face, așa-zicând, să existe în mai mică măsură decât își doresc; ea le răpește o parte din existență. „Gradul nefericirii lor este proporțional cu distanța care-i separă de ceea ce *este* în cel mai înalt grad [*quod summe est*]" și deci în afara ordinii temporale, care e asaltată de non-existență – „căci cele temporale nu au existență înainte de a exista, în timp ce există sunt pe cale de dispariție, iar odată dispărute nu vor mai exista niciodată". Toți oamenii simt frica de moarte, iar acest sentiment este „mai adevărat" decât orice opinie care te poate face „să crezi că ar trebui să vrei să nu exiști", căci fapt e că „a începe să exiști este totuna cu a purcede spre non-existență". Într-un cuvânt, „toate lucrurile prin simplul fapt de *a fi* sunt bune", inclusiv răul și păcatul; și asta nu doar datorită originii lor divine și credinței într-un Dumnezeu-Creator, ci și pentru că propria-ți existență te împiedică să gândești ori să voiești non-existența absolută. În acest context se cuvine observat că Augustin (deși majoritatea formulărilor citate aici sunt luate din ultima parte a scrierii *De libero arbitrio voluntatis*) nu cere nicăieri, cum va face mai târziu Eckhart, ca „Omul să-și conformeze voința sa celei divine, astfel încât să voiască ceea ce voiește Dumnezeu: așadar, dacă Dumnezeu a voit ca eu să păcătuiesc, eu n-ar trebui să vreau să nu fi păcătuit; aceasta e adevărata mea pocăință"[86].

Ceea ce deduce Augustin din teoria sa despre Ființă nu este Voința, ci Lauda: „Mulțumește că exiști"; „laudă toate lucrurile pentru însuși faptul că există". Evită să spui nu numai „Ar fi mai bine dacă ei [păcătoșii] n-ar fi existat", ci și „Ei ar fi trebuit să fie făcuți altfel". Și același lucru e adevărat pentru orice altceva, deoarece „toate au fost create după rânduiala ce li se potrivește", iar dacă tu „cutezi să cârtești împotriva unui deșert", fă-o doar pentru că îl compari „cu ceea ce este mai bun decât el". Altminteri ar fi „ca și cum un om care pricepe cu rațiunea sa rotunjimea perfectă ar fi dezgustat' pentru că nu o poate întâlni în natură. El ar trebui să fie recunoscător că posedă ideea de rotunjime.[87]

În volumul precedent am vorbit despre ideea antică greacă potrivit căreia toate aparițiile, întrucât *apar*, nu doar implică prezența unor făpturi înzestrate cu simțuri și, astfel, capabile să le perceapă, ci reclamă și recunoaștere și *laudă*. Această idee era un fel de justificare filozofică a poeziei și a artelor; înstrăinarea de lume, care a precedat ivirea gândirii stoice și a celei creștine, a reușit s-o oblitereze din tradiția noastră filozofică, deși nu pe de-a-ntregul și din reflecțiile poeților. (O mai puteți regăsi, exprimată foarte pregnant, la W.H. Auden, care vorbește despre „Acea unícă, singulară lege / Pe care eu nu pot a o-nțelege, / Blagoslovind tot ce-i, că-i dat să fie; / Și la ce e, să fiu supus mi-e dat – / Nu pentru altceva am fost creat – / Chiar de-mi convine, nu-mi convine mie“[88], la poetul rus Osip Mandelștam și, firește, în poezia lui Rainer Maria Rilke.) Acolo unde o întâlnim într-un context strict creștin, ea are deja un dezagreabil iz argumentativ, de parcă ar fi, pur și simplu, o concluzie ce decurge necesar din credința neclintită într-o divinitate creatoare, ca și cum creștinii ar avea datoria să repete cuvintele rostite de Dumnezeu după creație – „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată că erau bune foarte“. În orice caz, observațiile lui Augustin privind imposibilitatea de a refuza în chip absolut, deoarece nu poți refuza propria-ți existență în timp ce-ți declari refuzul – așadar nu poți refuza în chip absolut nici chiar prin sinucidere –, constituie o infirmare eficace a artificiilor mentale pe care le recomandau filozofii stoici spre a le da oamenilor posibilitatea să se retragă din lume în timp ce încă trăiesc în ea.

Revin la chestiunea Voinței în *Confesiuni*, scriere aproape cu totul ne-argumentativă, în schimb plină de ceea ce astăzi am numi descrieri „fenomenologice“. Căci, deși Augustin începe prin a conceptualiza poziția lui Pavel, el merge mult mai departe de aceasta, inclusiv de propriile sale prime concluzii conceptuale – că „a voí și a fi capabil de făptuire nu sunt același lucru“, că „Legea n-ar porunci dacă nu ar exista voință, iar harul n-ar veni în ajutor dacă voința ar fi de-ajuns“, că modul de a fi hărăzit spiritului nostru este de a percepe numai prin succesiunea contrariilor, a zilei care devine noapte și a nopții care devine zi, și că învățăm despre dreptate doar prin experierea nedreptății, despre curaj doar prin lașitate ș.a.m.d. Reflectând asupra a ce s-a întâmplat în timpul a ceea ce numește „dezbinarea care sfâșia cu violență înlăuntrul spiritului meu“ de dinaintea convertirii sale, el a descoperit că interpretarea dată de Pavel luptei dintre trup și spirit era greșită. Pentru că „cu mai multă ușurință se supunea trupul meu la cea mai

neînsemnată voință a sufletului, mișcând membrele la cel mai mic semn, decât se supunea sufletul meu lui însuși, ca să împlinească numai prin voință marea sa voință“[89]. Problema nu rezida, așadar, în firea dublă a omului, jumătate trupească și jumătate spirituală, ci în însăși facultatea Voinței.

„De unde vine acest coșmar îngrozitor? Și care este cauza lui? ... Spiritul poruncește corpului, iar acesta se supune imediat; dar când își poruncește sieși, spiritul întâmpină împotrivire“ („*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?*“). Trupul nu are voință proprie și ascultă de spirit, deși este diferit de acesta. În schimb, „spiritul poruncește spiritului să voiască și, cu toate că este unul și același, refuză să se supună. De unde vine acest coșmar îngrozitor? Și care este cauza lui? Cum spun, îi poruncește să voiască cineva care nu ar porunci dacă nu ar dori un lucru, și totuși lucrul poruncit nu se îndeplinește“. Pesemne că asta se explică, spune Augustin mai departe, printr-o slăbiciune a voinței, prin neangajarea ei totală: ea „nu voiește în mod complet; de aceea, nici nu poruncește în mod complet ... și de aceea porunca dată nu este dusă la îndeplinire“. Dar atunci cine poruncește, spiritul sau voința? Poruncește oare spiritul (*animus*) voinței, și ezită oare spiritul, astfel încât voința nu primește o poruncă univocă? Răspunsul e negativ, pentru că „voința [e cea care] poruncește îndeplinirea unui act de voință, și dă această poruncă sieși, nu unei alte voințe [cum s-ar întâmpla dacă *spiritul* ar fi dezbinat între vreri opuse]“[90].

Sciziunea e prezentă în voința însăși; conflictul nu se naște nici dintr-o sciziune între spirit și voință, nici dintr-una între trup și spirit. O atestă însuși faptul că Voința se exprimă întotdeauna prin imperative: „Voiește!“ își spune Voința sieși. Numai Voința însăși are puterea de a emite asemenea porunci, și „dacă ea ar fi fost «completă»“, nu ar mai fi trebuit să-și poruncească sieși să fie completă“. Este în firea Voinței să se dedubleze, și în acest sens, oriunde există o voință, există întotdeauna în noi „două voințe și nici una din ele nu este completă, deoarece fiecare deține ceea ce îi lipsește celeilalte“. Din acest motiv, pentru a voí ai nevoie întotdeauna de două voințe antagonice, și astfel „a voi pe jumătate să faci un lucru și pe jumătate a nu voi să-l faci nu este un coșmar îngrozitor“ („*Et ideo sunt duae voluntates, quia una eorum tota non est... Non igitur monstrum partium velle, partium nolle*“). Ci grozăvia vine din faptul că un același eu volitiv voiește și simultan refuză: „Eu eram acela care voiam să pornesc pe această cale, și tot eu eram

cel care nu voiam. Eu eram, da, eu și numai eu! Nu voiam în mod deplin, dar nici nu mă împotriveam în mod deplin“, iar asta nu înseamnă că în el coexistau „două spirite contrare, unul bun și unul rău“, ci că „un singur spirit este supus frământărilor unor voințe aflate în contradicție“.[91]

Maniheii explicau conflictul în cauză postulând existența a două naturi contrare, una bună și una rea. Dar „dacă în noi există tot atâtea naturi contrare câte voințe se împotrivesc una alteia, atunci acestea ar trebui să fie nu doar două, ci mult mai multe“. Căci întâlnim același conflict între vreri și unde nu este vorba de alegere între bine și rău, unde ambele vreri trebuie numite bune sau ambele rele. Ori de câte ori un om încearcă să ajungă la o hotărâre în astfel de chestiuni, „avem un singur suflet, frământat între două voințe diferite“. Să presupunem că cineva încearcă să se decidă „dacă să meargă la circ sau la teatru, când amândouă au spectacole în aceeași zi; aș mai putea adăuga un al treilea motiv de îndoială: dacă să se ducă să jefuiască o casă străină, dacă i s-ar ivi prilejul; ba încă se poate imagina și un al patrulea motiv de ezitare, și anume dacă ar apărea ispita de a comite un adulter și ar avea putința să o facă. Toate aceste posibilități i se înfățișează în același moment și i se par deopotrivă de ispititoare, fără a putea fi însă realizate simultan“. Aici avem patru vreri, toate rele, contrazicându-se între ele și „sfâșiind“ eul volitiv. Și același lucru este valabil și în cazul „vrerilor care sunt bune“.[92]

Augustin nu spune aici cum se rezolvă aceste conflicte, admițând doar că la un anumit moment este aleasă una, „către care este purtată în întregul ei voința care anterior fusese divizată în mai multe“. Dar tămăduirea voinței – și acesta este lucrul de căpătâi – survine datorită harului divin. La sfârșitul *Confesiunilor* el mai revine o dată la această problemă și, sprijinindu-se pe anumite considerații foarte diferite, expuse pe larg în *Despre Sfânta Treime* (la care a lucrat timp de cincisprezece ani, între 400 și 416), diagnostichează drept *Iubire* ultima dorință unificatoare care hotărăște conduita omului în cauză.

Iubirea este „greutatea sufletului“, legea gravitației proprie acestuia, care aduce mișcarea lui la repaus. Influențat întru câtva de fizica aristotelică, el consideră că orice mișcare sfârșește în repaus și înțelege acum emoțiile – mișcările sufletului – prin analogie cu mișcările lumii fizice. Căci „corpurile nu doresc prin greutatea lor nimic altceva decât ceea ce doresc sufletele prin iubirea lor“. Așadar, citim în *Confesiuni*: „Greutatea mea este iubirea; de

ea sunt purtat oriîncotro sunt purtat“[93]. Gravitația sufletului, esența a ceea ce este cineva, inaccesibilă ochilor omenești, devine manifestă în iubire.

Să reținem următoarele. (1) Sciziunea dinlăuntrul Voinței este un conflict, nu un dialog, și este independentă de conținutul voit. O voință rea este nu mai puțin scindată decât una bună, și viceversa. (2) Voința ca poruncitor al trupului nu este mai mult decât un organ executiv al spiritului și ca atare nu e defel problematică. Trupul se supune spiritului deoarece nu dispune de nici un organ care ar face posibilă nesupunerea. Voința, adresându-se sieși, stârnește o contra-voință deoarece schimbul este pe de-a-ntregul mental, iar înfruntarea nu e posibilă decât între egali. O voință care ar fi „întreagă“, fără o contra-voință, nu ar mai fi, propriu-zis, voință. (3) Dat fiind că stă în natura voinței să poruncească și să ceară ascultare, stă în natura ei și să întâmpine împotrivire. În sfârșit, (4), în cadrul *Confesiunilor* nu se dă nici o soluție la enigma acestei facultăți „ciudate“; cum anume voința, dezbinată lăuntric, ajunge în cele din urmă la un moment când devine „întreagă“ rămâne un mister. Dacă acesta e modul în care funcționează voința, cum de ajunge ea vreodată să mă facă să acționez – de pildă, să prefer adulterului comiterea unui furt? Căci augustinienele „fluctuații ale spiritului“ între mai multe scopuri la fel de dezirabile sunt complet diferite de deliberările aristotelice, care privesc nu scopurile, ci mijloacele în vederea unui scop dat de natura umană. Nici un astfel de arbitru ultim nu apare în principalele analize ale lui Augustin, exceptând partea de la sfârșit de tot a *Confesiunilor*, unde începe deodată să vorbească despre Voință ca despre un fel de Iubire, de „greutate a sufletului“, fără a justifica însă în vreun fel această stranie echivalare.

Ceva de felul acestei soluții este, evident, necesar, deoarece știm că până la urmă aceste conflicte ale eului volitiv se rezolvă. De fapt, după cum voi arăta mai târziu, ceea ce în *Confesiuni* lasă impresia unui *deus ex machina* derivă dintr-o teorie a Voinței complet diferită. Înainte însă de a mă ocupa de *Despre Sfânta Treime*, poate că e util să facem o digresiune, spre a vedea cum este tratată aceeași problemă în termeni de conștiință de sine la un gânditor modern.

John Stuart Mill, examinând chestiunea liberului-arbitru, sugerează că frecventa „confuzie de idei“ din acest compartiment al filozofiei „trebuie considerată ... foarte firească pentru spiritul omenesc“ și descrie – mai puțin pregnant și de asemenea mai puțin precis, dar în cuvinte ciudat de asemănătoare cu ale lui Augustin – conflictele proprii eului volitiv. Este greșit,

insistă Mill, să afirmăm despre ele că „au loc între mine și o putere străină, pe care eu o birui sau care mă biruie ea pe mine. [Căci], evident, «Eu» reprezint ambele părți în dispută; conflictul este al meu cu mine însumi. ... Ceea ce mă face pe Mine sau, dacă preferați, Voința mea să se identifice cu una din părți, și nu cu cealaltă este faptul că unul din eurile mele reprezintă o stare mai *permanentă* a sentimentelor mele decât cealaltă".

Mill avea nevoie de această „permanență" deoarece „contesta în mod categoric că suntem conștienți de a fi capabili să acționăm contrar celei mai puternice dorințe sau aversiuni"; ceea ce îl obliga însă să explice fenomenul regretului. El descoperă cu acest prilej că, „după ce am cedat ispitei [adică celei mai puternice dorințe momentane], eul doritor a ajuns la capăt, dar eul care simte mustrări de cuget poate *dura* până la sfârșitul vieții". Deși acest eu durabil, care simte mustrări, nu joacă mai departe nici un rol în considerațiile lui Mill, aici el sugerează intervenția a ceva, numit „cuget" sau „caracter", care supraviețuiește tuturor vrerilor sau dorințelor individuale, limitate temporal. Potrivit lui Mill, „eul durabil", care se manifestă numai după ce actul de voință a ajuns la capăt, trebuie să fie similar cu ceea ce l-a împiedicat pe măgarul lui Buridan să moară de foame între două căpițe de fân la fel de agreabil mirositoare: „Din simplă oboseală ... combinată cu senzația de foame", animalul „ar înceta să se mai gândească la obiectele rivale". Lucrul acesta, însă, Mill putea cu greu să-l admită, deoarece „eul durabil" este, firește, una din „părțile în competiție", iar atunci când spune că „obiectivul educației morale este să educe voința", el admite implicit posibilitatea ca una din părți să fie învățată cum să biruie. Educația intervine aici ca un *deus ex machina*: propoziția lui Mill se sprijină pe o asumpție neexaminată, de felul celor pe care filozofii morali le adoptă adesea cu mare încredere, dar care în realitate nu pot fi nici dovedite, nici infirmate.[94]

O atare stranie încredere nu este de găsit la Augustin; ea s-a ivit mult mai târziu spre a neutraliza, cel puțin în sfera eticii și, așa-zicând, prin decret, îndoiala universală ce caracterizează epoca modernă – pe care Nietzsche a numit-o, aș spune pe bună dreptate, „era suspiciunii". Când oamenii n-au mai putut să *laude* pe Dumnezeu și Creația Sa, și-au îndreptat cele mai mari eforturi conceptuale spre justificarea lor în teodicei. Dar firește că și Augustin a avut nevoie de mijloace de răscumpărare pentru Voință. Aici harul divin nu-i putea fi de ajutor, odată ce descoperise că scindarea Voinței

era aceeași în cazul vrerilor rele ca și în cazul celor bune; e destul de greu de imaginat harul gratuit al lui Dumnezeu hotărând dacă eu mă voi duce la teatru sau voi comite adulter. Augustin găsește soluția într-o abordare cu totul nouă a problemei. El se apucă să investigheze Voința nu izolat de alte facultăți mentale, ci în interconexiune cu ele, ceea ce face ca întrebarea călăuzitoare să fie acum: Ce funcție îndeplinește voința în ansamblul vieții spiritului? Totuși, datul fenomenal care a sugerat răspunsul înainte ca acesta să fi fost descoperit și explicit enunțat seamănă în chip curios cu „eul durabil" al lui Mill. El era, în cuvintele lui Augustin, acela că „există Unul care se află mai înlăuntrul meu decât cea mai lăuntrică parte a mea"[95].

Ideea dominantă a tratatului *Despre Sfânta Treime* este scoasă din taina Treimii creștine. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, trei substanțe când fiecare este raportată la ea însăși, pot în același timp să formeze un Unul, chezășuind astfel că dogma nu înseamnă o ruptură cu monoteismul. Unitatea se naște deoarece toate cele trei substanțe „predică una despre alta în sens relativ" fără ca prin aceasta să-și piardă existența „în propria lor substanță". (Ceea ce nu este cazul, de pildă, când culoarea și obiectul colorat se „predică reciproc" în relația lor, deoarece „culoarea nu are în ea însăși o substanță proprie; corpul colorat este o substanță, pe când culoarea este *într-o* substanță".[96])

Paradigma pentru o relație predicată reciproc între „substanțe" de sine stătătoare este *prietenia*: despre doi oameni ce-și sunt prieteni se poate spune că sunt „substanțe de sine stătătoare" întrucât fiecare este raportat la sine; iar prieteni sunt doar unul relativ la celălalt. O pereche de prieteni formează o unitate, un Unul, în măsura în care și atâta timp cât sunt prieteni; din clipa în care prietenia încetează, ei sunt din nou două „substanțe" independente una de alta. Asta dovedește că cineva sau ceva poate să fie Unul când se raportează doar la sine, și cu toate acestea să fie atât de legat de un altul, atât de intim *solidar* cu el, încât cei doi se pot înfățișa ca Unul fără să-și schimbe „substanța", fără să-și piardă independența substanțială și identitatea. Acesta e modul de a fi al Sfintei Treimi: Dumnezeu rămâne Unul când este raportat doar la Sine, dar este trei în unitatea cu Fiul și cu Sfântul Duh.

Esențial aici este că o asemenea relație predicată reciproc poate apărea numai între „egali"; așadar, nu poate fi vorba despre relația dintre trup și suflet, dintre omul carnal și omul spiritual, deși ei apar întotdeauna împreună, căci aici sufletul este, evident, principiul conducător. Pentru Augustin însă,

misteriosul trei-în-unul trebuie găsit undeva în natura umană, dat fiind că Dumnezeu l-a creat pe om după propriu-I chip; și, cum tocmai spiritul îl deosebește pe om de toate celelalte făpturi, e probabil ca acel trei-în-unul să se regăsească în structura spiritului.

Primele licăriri ale acestei noi linii de investigație le găsim la sfârșitul *Confesiunilor*, lucrare ce precedă cel mai de-aproape scrierea *Despre Sfânta Treime*. Acolo îi vine lui Augustin pentru prima dată în gând să folosească dogma teologică a lui trei-în-unul ca pe un principiu filozofic general. El îi cere cititorului „să se gândească la trei lucruri, toate aflându-se în ei înșiși, chiar dacă aceste trei lucruri sunt de departe altceva decât Sfânta Treime... Aceste trei lucruri *sunt ființa, cunoașterea și voința*. [Cele trei se află în interconexiune.] Căci pot spune că ființez, cunosc și voiesc; sunt o ființă care cunoaște și voiește; știu că ființez și că voiesc; voiesc să ființez și să cunosc. În aceste trei fenomene – ființa, cunoașterea și voința – există o viață inseparabilă, adică o singură voință, o singură gândire și o singură esență; deși cele trei fenomene sunt distincte unul față de altul, această distincție nu le poate totuși separa; cine este în stare să înțeleagă va înțelege acest lucru“[97]. Această analogie nu înseamnă, firește, că Ființa este analogul Tatălui, Cunoașterea analogul Fiului și Voința analogul Sfântului Duh. Pe Augustin îl interesează doar că eul mental cuprinde trei lucruri complet diferite care sunt inseparabile, și totuși distincte.

Această triadă alcătuită din Ființă, Voință și Cunoaștere apare în *Confesiuni* într-o formulă mai curând tatonantă: evident că Ființa nu-și are locul aici, deoarece nu este o facultate a spiritului. În *Despre Sfânta Treime*, cea mai importantă triadă mentală o formează Memoria, Intelectul și Voința. Aceste trei facultăți „nu sunt trei minți, ci una singură. ... Ele trimit reciproc una la alta ... și fiecare este cuprinsă“ în celelalte două și se raportează înapoi la sine: „Țin minte că am memorie, intelect și voință; înțeleg că înțeleg, voiesc și țin minte; și voiesc să vreau, să țin minte și să înțeleg“[98]. Aceste trei facultăți sunt de rang egal, dar faptul de a fi Una se datorează Voinței.

Voința îi spune memoriei ce să rețină și ce să uite; iar intelectului îi spune ce să aleagă spre înțelegere. Memoria și Intelectul sunt deopotrivă contemplative, Voința fiind cea care le face să funcționeze și finalmente „le leagă laolaltă“. Abia când în virtutea uneia din ele, și anume în virtutea Voinței, cele trei sunt aduse la unitate „vorbim despre *gândire*“ – *cogitatio*,

cuvânt pe care Augustin, jucându-se cu etimologia, îl derivă din *cogere* (*coactum*), a strânge laolaltă, a uni prin constrângere. („*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria* [*in unum*] *coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur.*“[99])

Forța de coeziune a Voinței funcționează nu doar în activitatea pur mentală; ea se manifestă și în percepția senzorială. Acest element al minții face ca senzația să aibă înțeles: În orice act de vedere, spune Augustin, trebuie „să distingem următoarele trei lucruri: întâi, obiectul pe care-l vedem ... și care, firește, poate să existe înainte de a fi văzut; în al doilea rând vederea, care nu exista înainte să percepem obiectul, ... iar în al treilea rând puterea care fixează simțul văzului asupra obiectului ... și anume atenția minții“. Fără acest din urmă factor, care este o funcție a Voinței, avem doar „impresii“ senzoriale fără o efectivă percepere a lor; un obiect este *văzut* doar când ne concentrăm mintea asupra percepției. E posibil să vedem fără a percepe, să auzim fără a asculta, cum se întâmplă adesea când suntem distrați. Pentru a transforma senzația în percepție, e nevoie de „atenția minții“; Voința care „fixează simțul asupra lucrului pe care-l vedem și le leagă laolaltă pe cele două“ este esențialmente diferită de ochiul care vede și de obiectul vizibil; ea este minte, nu corp.[100]

Mai mult, îndreptându-ne mintea spre ceea ce vedem sau auzim, spunem memoriei ce să rețină și intelectului ce să înțeleagă, după ce obiecte să umble în căutarea cunoașterii. Memoria și intelectul s-au retras din lumea aparițiilor exterioare și nu se ocupă de acestea ca atare (de pildă, de copacul real), ci de imagini (copacul văzut), iar aceste imagini se află, evident, înăuntrul nostru. Cu alte cuvinte, Voința, în virtutea *atenției*, întâi unește, într-un mod inteligibil, organele noastre de simț cu lumea exterioară, iar apoi încorporează, așa-zicând, în noi această lume exterioară și o pregătește pentru noi operații mentale – memorare, înțelegere, afirmare sau negare. Aici imaginile interne nu sunt simple iluzii. „Concentrându-ne exclusiv asupra închipuirilor interne și întorcându-ne cu totul privirea de la corpurile ce înconjoară simțurile noastre“, întâlnim „o atât de mare asemănare a imaginilor corporale extrase din memorie“, încât anevoie putem spune dacă vedem sau doar ne închipuim. „Atât este de mare puterea minții asupra corpului“, încât simpla închipuire poate ațâța organele genitale.“[101] Iar această *putere* a minții se datorează nu Intelectului, nici Memoriei, ci doar Voinței,

care unește interiorul minții cu lumea exterioară. Poziția privilegiată a omului în cadrul Creației, în lumea exterioară, i se datorează minții, care „imaginează înăuntrul său, dar imaginează lucruri ce sunt din afară. Căci nimeni n-ar putea folosi aceste lucruri [din lumea exterioară]... dacă imaginile lucrurilor sensibile nu ar fi păstrate în memorie și dacă aceeași voință nu s-ar aplica deopotrivă corpurilor din afară și imaginilor lor dinăuntru“[102].

Voința ca forță unificatoare care leagă aparatul senzorial al omului cu lumea exterioară, iar apoi leagă între ele diferitele facultăți mentale ale omului posedă două caracteristici care nu se regăseau în diversele descrieri ale Voinței oferite până acum. Această Voință ar putea fi într-adevăr înțeleasă drept „resort al acțiunii“; orientând atenția simțurilor, gestionând imaginile imprimate în memorie și furnizând intelectului material pentru înțelegere, ea pregătește terenul pe care poate avea loc acțiunea. Această Voință, ai fi tentat să spui, este atât de ocupată cu pregătirea acțiunii, încât abia dacă mai are timp să se angajeze în dispută cu contra-voința ei. „Și întocmai cum la bărbat și femeie este un trup din două, la fel natura unică a minții [Voința] cuprinde laolaltă intelectul nostru și acțiunea, sau cumpănirea și execuția... precum s-a spus despre aceia [omul lăuntric și cel exterior]: «Doi întru același suflet».“[103]

Aici se schițează pentru prima dată anumite concluzii pe care le va trage mai târziu Duns Scotus din voluntarismul lui Augustin: răscumpărarea Voinței nu poate fi mentală și nici nu survine prin intervenție divină; ci survine în urma unui act care – adesea precum un „*coup d'état*“, ca să folosesc inspirata comparație a lui Bergson – curmă conflictul dintre *velle* și *nolle*. Iar prețul răscumpărării este, cum vom vedea, *libertatea*. După cum avea să spună Duns Scotus (rezumat de un comentator modern), „Pentru mine este posibil în clipa de față să scriu, dar este deopotrivă posibil să nu scriu“. Sunt încă pe de-a-ntregul liber, iar această libertate o plătesc prin curiosul fapt că Voința întotdeauna voiește și se împotrivește în același timp: activitatea mentală în acest caz nu exclude opusul ei. „Totuși, *actul* meu de a scrie exclude opusul său. Printr-un act de voință mă pot determina să scriu, iar printr-un altul pot decide să nu scriu, dar nu pot fi simultan în act în privința amândurora.“[104] Cu alte cuvinte, Voința este răscumpărată încetând să voiască și începând să acționeze, iar încetarea nu-și poate avea originea într-un act de voință-de-a-nu-voí, pentru că acesta n-ar fi decât tot un act de voință.

La Augustin, ca și mai târziu la Duns Scotus, soluționarea conflictului intern al Voinței se realizează printr-o transformare a Voinței înseși – prin transformarea ei în *Iubire*. Văzută sub aspectul ei operativ funcțional de agent de cuplare, de legare laolaltă, Voința poate fi definită și ca Iubire (*voluntas: amor seu dilectio*[105]), pentru că, evident, Iubirea e cel mai eficace agent de împreunare. Și în Iubire există „trei lucruri: cel care iubește, ceea ce este iubit și Iubirea ... [Iubirea] este o anumită viață care leagă ... laolaltă două lucruri, pe cel ce iubește și ceea ce este iubit“[106]. În același fel, Voința ca atenție este necesară spre a efectua percepția prin cuplarea celui ce are ochi să vadă cu ceea ce este vizibil; doar că forța de unire a iubirii e mai mare. Căci cele pe care iubirea le unește „sunt atât de minunat sudate între ele“, încât între iubitor și iubit există coeziune – „*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*“[107]. Marele avantaj al transformării despre care vorbim rezidă nu doar în forța de unire sporită a celor ce rămân separate – când Voința unește „forma corpului care este văzut cu imaginea ce se ivește în simț, adică viziunea ... este atât de violentă, încât [ține simțul *fixat* asupra viziunii, odată ce aceasta s-a format] ea poate fi numită iubire, dorință sau pasiune“[108] –, ci și în aceea că iubirea, ca deosebită de voință și dorință, nu se stinge atunci când își atinge țelul, ci îi permite minții „să rămână *statornică* spre a se *bucura*“ de el.

Ceea ce voința nu este capabilă să realizeze este această bucurie statornică; voința e dată ca facultate psihică deoarece mintea „nu-și este suficientă sieși“ și „prin nevoia și lipsa pe care le simte devine excesiv de concentrată asupra propriilor acțiuni“[109]. Voința decide în ce fel să-și *folosească* memoria și intelectul, adică „le îndreaptă spre altceva“, dar nu știe „cum să folosească bucuria, nu pe aceea a speranței, ci pe aceea a lucrului real“[110]. De aceea rațiunea nu e niciodată satisfăcută, căci „satisfacția înseamnă că voința este în repaus“[111] și nimic altceva – cu siguranță nu speranța – nu poate potoli zbuciumul voinței „decât statornicia“, delectarea calmă și durabilă cu ceva prezent; singură „forța iubirii este atât de mare încât mintea absoarbe în sine acele lucruri la care se gândește cu iubire“[112], iar acestea sunt lucrurile „fără de care ea nu se poate gândi pe sine“[113].

Accentul cade aici pe *gândirea* despre sine a minții, iar iubirea care potolește frământarea și neastâmpărul voinței nu este iubire de lucruri palpabile, ci de „amprente“ lăsate de „lucrurile sensibile“ înăuntrul minții. (În tot cuprinsul tratatului, Augustin distinge cu grijă între a gândi și a cunoaște, între

înțelepciune și cunoaștere. „Una este a nu te cunoaște, și alta a nu gândi despre tine însuți."[114]) În cazul Iubirii, „amprenta" durabilă transformată de spirit într-un lucru inteligibil nu ar fi nici a celui care iubește, nici a obiectului iubit, ci a celui de-al treilea element, care este Iubirea însăși, pe care cei ce iubesc și-o poartă unul altuia.

Dificultatea cu aceste „lucruri inteligibile" este că, deși sunt „prezente ochiului minții așa cum ... lucrurile palpabile sunt prezente ... simțurilor trupești", un om care „ajunge [la ele] nu stăruie în ele ... și astfel se formează un gând trecător despre ceea ce nu este trecător. Iar acest gând trecător este încredințat memoriei ..., astfel încât să existe un loc la care gândirea să se poată iar întoarce". (Exemplul pe care-l dă Augustin de dăinuire în mijlocul tranzienței omenești este luat din muzică. E ca și cum „ai prinde [o melodie] trecând prin intervale de timp în vreme ce ea stă în afară de timp, într-o tainică și sublimă liniște; fără memoria care înregistrează șirul de sunete, n-am putea concepe niciodată melodia cât timp se aude acea cântare"[115].) Iubirea aduce durata, dăinuirea, de care altminteri mintea pare incapabilă. Augustin a conceptualizat cuvintele lui Pavel din Epistola I către corinteni: „Dragostea nu cade niciodată"; dintre cele trei care „dăinuie" – Credința, Speranța, Iubirea –, „cea mai mare [adică mai durabilă] este iubirea" (I Corinteni 13:8).

Să rezumăm. La Augustin, Voința, care nu este înțeleasă ca o facultate separată, ci prin funcția sa înăuntrul minții în ansamblu, unde toate facultățile individuale – memorie, intelect și voință – „trimit reciproc una la alta"[116], își află răscumpărarea prin aceea că se transformă în Iubire. Iubirea ca un soi de Voință durabilă și ferită de conflicte prezintă o evidentă asemănare cu „eul durabil" al lui Mill, care finalmente precumpănește în deciziile voinței. În concepția lui Augustin, Iubirea își exercită influența prin „greutate" – „voința seamănă cu greutatea"[117] –, amplificând sufletul și oprindu-i fluctuațiile. Oamenii nu devin drepți cunoscând doar ce este drept, ci iubind dreptatea. Iubirea este gravitația sufletului, sau, inversând metafora, „gravitația specifică a corpurilor este, așa-zicând, iubirea lor"[118]. Ceea ce mai e salvat în această transformare a concepției augustiniene anterioare este puterea Voinței de a afirma și a nega; nu există afirmare mai puternică a ceva sau a cuiva decât aceea de a-l iubi, adică de a spune: Voiesc ca tu să fii – *Amo: Volo ut sis.*

În considerațiile de până aici am lăsat deoparte toate chestiunile strict teologice, iar odată cu ele, și principala problemă pe care liberul-arbitru o ridică oricărei filozofii strict creștine. În primele veacuri de după Hristos,

existența universului a putut fi explicată ca emanație, ca revărsare de forțe divine și anti-divine, nefiind nevoie ca în spatele acestui proces să fie presupus un Dumnezeu personal. Sau, urmând tradiția ebraică, a putut fi explicată drept creație având drept autor o persoană divină. Autorul divin a creat lumea din nimic, prin propriu-i liber-arbitru. Iar pe om l-a creat după chipul său, adică înzestrat și el cu liber-arbitru. De aici încolo, teoriile emanației corespundeau teoriilor fataliste sau deterministe ale necesității; teoriile creaționiste trebuiau să trateze teologic despre Liberul-Arbitru al lui Dumnezeu, creatorul lumii, și să împace această libertate a Sa cu libertatea creaturii, a omului. În măsura în care Dumnezeu este atotputernic (El poate înfrânge voința omului) și posedă precogniție, libertatea umană pare dublu anihilată. Argumentul standard sună atunci astfel: Dumnezeu doar știe dinainte; El nu impune. Acest argument se întâlnește și la Augustin, care însă, la zenitul său, propune o linie de gândire mult diferită.

Ceva mai înainte, am evocat argumentele de bază în favoarea determinismului și fatalismului datorită importanței lor covârșitoare pentru mentalitatea lumii antice și în special a Antichității romane. Și am văzut, din textele lui Cicero, cum acest mod de a raționa sfârșea întotdeauna în contradicții și paradoxuri. Vă amintiți așa-numitul raționament leneș: Când erai bolnav, era predestinat dacă te vei însănătoși sau nu, astfel încât n-avea rost să apelezi la un medic; dar și a apela sau nu la medic era predeterminat, și așa mai departe. Cu alte cuvinte, toate facultățile tale devin *inutile* dacă urmezi fără subterfugii această linie de gândire. Raționamentul se sprijină pe cauze antecedente, adică pe trecut. Însă ceea ce te interesează de fapt este, firește, viitorul. Vrei ca viitorul să fie predictibil – „ceea ce se va întâmpla trebuia să se întâmple“ –, dar din momentul în care începi să argumentezi în acest sens ești pândit de un alt paradox: „Dacă pot prezice că mâine îmi voi pierde viața într-un accident aviatic, atunci mâine nu voi ieși din casă. În acest caz, nu-mi voi pierde viața. Dar asta înseamnă că nu mi-am prezis corect viitorul“[119]. Viciul din cele două raționamente, unul privitor la trecut, celălalt la viitor, este același: primul extrapolează prezentul în trecut, iar cel de-al doilea îl extrapolează în viitor, ambele asumând că extrapolatorul stă în afara sferei în care are loc evenimentul real și că el, observatorul din afară, n-are nici o putere să acționeze – el însuși nu este o cauză. Cu alte cuvinte, dat fiind că omul este el însuși parte componentă a procesului temporal, o ființă cu trecut și cu o facultate specială pentru trecut, numită

„memorie", întrucât trăiește în prezent și anticipează viitorul, nu se poate extrage pe sine din ordinea temporală.

Am arătat mai înainte că argumentul determinismului capătă greutate numai dacă se introduce în el un Pre-știutor care stă în afara ordinii temporale și privește la ceea ce se întâmplă din perspectiva eternității. Prin introducerea unui astfel de Pre-știutor, Augustin a putut ajunge la cea mai îndoielnică și cea mai teribilă dintre doctrinele sale – doctrina predestinării. Aici nu ne interesează această doctrină, care e o radicalizare vicioasă a învățăturii apostolului Pavel că mântuirea nu rezidă în fapte, ci în credință și e acordată prin har divin – astfel încât nici măcar credința nu stă în puterea omului. Doctrina augustiniană a predestinării este expusă într-unul din ultimele lui tratate, *Despre har și liber-arbitru*, scris împotriva pelagienilor, care, cu referire anume la doctrinele mai timpurii ale lui Augustin despre Voință, accentuaseră „meritele bunei voințe antecedente" în receptarea harului, care e acordat în chip cu totul gratuit doar întru iertarea păcatelor.[120]

Argumentele filozofice, nu în favoarea predestinării, ci în favoarea posibilei coexistențe a omniscienței divine cu liberul-arbitru omenesc, figurează într-o discuție despre dialogul platonician *Timaios*. Cunoașterea omenească este „de diverse feluri"; oamenii cunosc

> în moduri diferite lucrurile care încă nu sunt, pe cele ce sunt și pe cele ce au fost. [Dar] El nu privește în felul nostru cele viitoare, nici pe cele prezente, nici pe cele trecute, ci într-un fel mult și profund diferit de cum gândim noi. Căci El nu trece de la aceasta la aceea [urmărind în gând ceea ce s-a schimbat din trecut în prezent și în viitor], ci vede într-un mod pe deplin neschimbător; astfel încât toate lucrurile care [pentru noi] se ivesc în timp – viitorul care încă nu este, precum și prezentul care deja este și trecutul care nu mai este – El le cuprinde într-o prezență stabilă și sempiternă; tot așa, El nu vede într-un fel cu ochii trupului și în altul cu spiritul, căci nu este alcătuit din trup și spirit; nici nu vede în moduri diferite pe acum, pe mai înainte și pe mai apoi; deoarece cunoașterea Sa, spre deosebire de a noastră, nu este cunoaștere a trei timpuri diferite – prezent, trecut și viitor, de a căror variație este afectată cunoașterea noastră. ... Nici nu există vreo intenție care să treacă de la gând la gând, în intuiția Lui necorporală sunt prezente laolaltă toate lucrurile pe care le cunoaște. Căci El cunoaște toate timpurile fără nici un fel de idei temporale, întocmai cum mișcă toate lucrurile temporale fără [a folosi] mișcări temporale.[121]

În acest context, nu se mai poate vorbi de *Pre*-știința lui Dumnezeu; pentru El, trecutul și viitorul nu există. Eternitatea, înțeleasă în termeni omenești, este

un prezent cu durată nesfârșită. „Dacă prezentul ar fi întotdeauna prezent …, atunci nu ar mai exista timp, ci eternitate.“[122]

Am citat mai pe larg acest argument deoarece, dacă se poate presupune că există o *persoană* pentru care ordinea temporală nu există, coexistența omniscienței lui Dumnezeu cu liberul-arbitru omenesc încetează de a fi o problemă insolubilă. Ea poate fi abordată cel puțin ca parte a problemei temporalității omului, adică într-o considerare a tuturor facultăților noastre ca raportate la timp. Această nouă viziune, explicitată în *Cetatea lui Dumnezeu*, este pregătită în celebra carte a XI-a a *Confesiunilor*, despre care voi vorbi pe scurt acum.

Privite în categorii temporale, „prezentul lucrurilor trecute este memoria; prezentul lucrurilor prezente este contemplarea directă, iar prezentul lucrurilor viitoare este starea de așteptare“[123]. Dar aceste timpuri întreite din minte nu constituie prin ele însele timpul; ele constituie timpul doar pentru că trec unul în altul „din viitor prin prezentul de la care el trece în trecut“; iar prezentul este cel mai puțin durabil dintre ele, pentru că nu are un „spațiu“ al lui. Așadar, timpul, „ieșit din ceva ce nu există încă, trece prin ceva care este lipsit de durată și se îndreaptă spre ceva care deja nu mai există“[124]. Timpul, deci, nu poate fi constituit de „mișcările corpurilor cerești“; mișcările corpurilor sunt „în timp“ doar întrucât au un început și un sfârșit; iar timpul care poate fi măsurat este în mintea însăși, și anume „din momentul în care eu încep să urmăresc până când încetez să mai urmăresc“. Căci „măsurăm de fapt intervalul de la un început la un fel de sfârșit“, ceea ce e posibil doar pentru că mintea reține în propriul ei prezent așteptarea a ceea ce încă nu este, căruia apoi „îi acordă atenție și și-l amintește după ce a trecut“.

Mintea efectuează această acțiune de temporalizare în fiecare act cotidian: „Să presupunem că vreau să cânt o melodie pe care o cunosc; … energia acestei acțiuni se împarte între cele două stări: pe de o parte, către memorie, cât privește partea din cântec pe care deja am rostit-o, și pe de altă parte, către starea de așteptare, cât privește ceea ce urmează să rostesc; totuși, mereu prezentă rămâne atenția mea, prin intermediul căreia ceea ce a fost viitor se scurge [*traiiciatur*] spre a deveni trecut“. Atenția, cum am văzut, este una din principalele funcții ale Voinței, marele unificator, care aici, în ceea ce Augustin numește „distensie a minții“, leagă laolaltă cele trei timpuri gramaticale în prezentul minții. „Atenția durează, și prin ea se scurge către neființă ceea ce va fi absent“, adică spre trecut. Și „același lucru este valabil de asemenea

pentru întreaga viață a omului", care fără distensia minții n-ar forma niciodată un tot; „același lucru este valabil pentru întreg veacul neamului omenesc, din care face parte viața fiecărui om", în măsura în care acest veac poate fi înfățișat ca o poveste coerentă continuă.[125]

Din această perspectivă, a temporalității facultăților omenești, Augustin mai revine o dată la problema Voinței în ultimul din marile sale tratate, *Cetatea lui Dumnezeu.*[126] El formulează astfel principala dificultate: Dumnezeu, „deși El însuși etern și *fără de început*, a făcut ca timpul să aibă un început; iar pe om, pe care nu-l crease anterior, l-a creat în timp"[127]. Crearea lumii și a timpului coincid – „lumea a fost făcută *nu* în timp, ci simultan cu timpul" – nu doar pentru că creația însăși implică un început, ci și pentru că făpturile vii au fost făcute înaintea omului. „Unde nu există nici o făptură a cărei mișcare schimbătoare admite succesiune nu poate exista timp ..., timpul este imposibil fără o atare făptură"[128]. Dar care a fost scopul lui Dumnezeu în crearea omului, întreabă Augustin?; de ce „a vrut să-l facă în timp", „pe el, pe care nu-l făcuse înainte"? Despre această întrebare spune că este „într-adevăr profundă" și vorbește despre „neasemuita adâncime a acestui scop" de creare a „*omului temporal* [*hominem temporalem*] care n-a existat nicicând înainte", făptură ce nu doar trăiește „în timp", ci este esențialmente temporală, fiind, așa-zicând, chiar esența timpului.[129]

Pentru a răspunde la această „foarte dificilă întrebare despre Dumnezeul etern care creează lucruri noi", Augustin consideră mai întâi necesar să repudieze conceptele de timp ciclic ale filozofilor, dat fiind că în cicluri este cu neputință apariția noului. Ca să fie posibilă noutatea, spune el, trebuie să existe un *început*; „iar acest început nu a existat nicicând înainte", adică înainte de crearea Omului. Așadar, pentru ca un astfel de început „să poată să fie, a fost creat omul, înaintea căruia nu a fost nimeni" („*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*").[130] Augustin distinge acest eveniment de începutul creației, folosind pentru crearea omului cuvântul *initium*, iar pentru crearea cerului și a pământului, cuvântul *principium*.[131] Cât despre făpturile vii create înaintea Omului, ele au fost create „în număr mare", ca ființe de specie, spre deosebire de Om, care a fost creat la singular și a continuat „să se propage din indivizi"[132].

Caracterul de individualitate al Omului explică formularea lui Augustin că înaintea lui nu a existat „nimeni", înțelegând prin asta că n-a existat nimeni pe care l-am putea numi „persoană"; această individualitate se manifestă în Voință. Augustin ia ca exemplu cazul a doi gemeni identici,

„aidoma ca alcătuire trupească și sufletească": „dacă amândoi sunt supuși unei ispite la fel de puternice și unul îi cedează, iar celălalt îi rezistă ..., ce altceva decât voințele lor ar putea fi cauza deosebirii ..., de vreme ce au una și aceeași fire?"[133]

Cu alte cuvinte, și ducând un pic mai departe aceste speculații: Omul este pus într-o lume de schimbare și mișcare ca un nou început, deoarece el știe că are un început și va avea un sfârșit; știe chiar și că începutul său este începutul sfârșitului său – „toată viața noastră nu este altceva decât o alergare spre moarte"[134]. În acest sens, nici un animal, nici o specie nu au un început sau un sfârșit. Odată cu omul, creat de Dumnezeu după propriu-I chip, a venit pe lume o făptură care, întrucât era un început ce aleargă spre un sfârșit, a putut fi înzestrată cu capacitatea de a voí și de a se împotrivi.

În această privință, el era imaginea Dumnezeului-Creator; dar întrucât era temporal, și nu etern, acea capacitate a fost orientată integral spre viitor. (Ori de câte ori vorbește despre cele trei timpuri gramaticale, Augustin pune accent pe primatul viitorului – asemenea, cum am văzut, lui Hegel; primatul Voinței printre facultățile mentale impunea primatul viitorului în speculațiile despre timp.) Orice om, fiind creat la singular, este, în virtutea nașterii sale, un nou început; dacă Augustin ar fi tras concluziile acestor speculații, i-ar fi definit pe oameni nu precum grecii, ca fiind muritori, ci ca fiind „natali", iar libertatea Voinței ar fi definit-o nu drept *liberum arbitrium*, liberă alegere între a voí și a refuza, ci drept libertatea despre care vorbește Kant în *Critica rațiunii pure.*

Aici trebuie să invoc încă o dată kantiana „facultate de a începe cu totul spontan o serie în timp", care, „întrucât se petrece în lume, nu poate avea decât relativ un început prim", dar are totuși „un început absolut prim nu în ce privește timpul, ci în ce privește cauzalitatea". „Dacă eu (de exemplu) mă scol acum de pe scaun complet liber ..., atunci cu acest eveniment și cu toate consecințele lui naturale la infinit începe în chip absolut o nouă serie".[135] Distincția dintre un început „absolut" și un început „relativ" trimite la același fenomen ca și distincția augustiniană dintre *principium*-ul Cerului și al Pământului și *initium*-ul Omului. Iar dacă filozoful german ar fi cunoscut filozofia augustiniană a „natalității", poate ar fi fost de acord că libertatea spontaneității *relativ* absolute nu este mai puțin descumpănitoare pentru rațiunea umană decât faptul că oamenii sunt *născuți* – nou-veniți iar și iar într-o lume care-i precedă în timp. Libertatea spontaneității este parte integrantă a condiției umane. Iar organul său mental este Voința.

CAPITOLUL III
Voința și Intelectul

11 *Toma d'Aquino și primatul Intelectului*

Cu peste patruzeci de ani în urmă, Étienne Gilson, căruia i se datorează în mare parte reînnoirea gândirii creștine, vorbind la Aberdeen în calitate de conferențiar Gifford, s-a ocupat de magnifica resuscitare din secolul al XIII-lea a gândirii grecești; rezultatul a fost un expozeu clasic și, cred eu, de valoare durabilă – *Spiritul filozofiei medievale* – despre „principiul de bază al speculației medievale". El se referea la *fides quaerens intellectum*, anselmiana „credință cerând ajutor intelectului", prin care filozofia devenea *ancilla theologiae*, slujnica credinței. A existat mereu pericolul ca slujnica să devină „stăpâna", cum avertiza papa Grigore IX Universitatea din Paris, anticipând cu mai bine de două secole fulminantele atacuri ale lui Luther împotriva acestei *stultitia*, a acestei nerozii. Amintesc numele lui Gilson, de bună seamă, nu pentru a îndemna la comparații – care pentru mine ar fi zdrobitoare –, ci dintr-un sentiment de gratitudine și de asemenea pentru a explica de ce, în cele ce urmează, voi evita discutarea unor chestiuni care au fost tratate demult cu o admirabilă măiestrie și al căror rezultat este astăzi disponibil, chiar și în ediții *paperback*.

Pe Toma îl despart de Augustin opt sute de ani, timp suficient nu doar pentru a-l face pe episcopul Hipponei sfânt și Părinte al Bisericii, ci și pentru a-i conferi o autoritate egală celei a lui Aristotel și aproape egală celei a apostolului Pavel. În Evul Mediu o atare autoritate era de maximă importanță;

nimic nu putea dăuna mai mult unei noi doctrine decât recunoașterea sinceră că este nouă; niciodată n-a fost mai dominant ceea ce Gilson numea „ipsedixitism". Chiar și atunci când Toma se află în dezacord fățiș cu o opinie, el are nevoie de un citat în sprijinul doctrinei împotriva căreia urmează apoi să argumenteze. Cu siguranță, asta se datora în parte autorității absolute a cuvântului lui Dumnezeu, consemnat în cărți, în Vechiul și în Noul Testament, dar lucrul important aici este că aproape *orice* autor cunoscut – creștin, evreu, musulman – era citat ca „autoritate", fie pentru câte un adevăr, fie pentru câte un neadevăr important.

Cu alte cuvinte, când studiem aceste lucrări medievale trebuie să avem în minte că autorii lor trăiau în mănăstiri – fără de care nu ar fi existat în lumea occidentală ceea ce se cheamă „istoria ideilor" –, iar asta înseamnă că aceste scrieri veneau dintr-o lume de cărți. Reflecțiile lui Augustin, prin contrast, fuseseră intim legate de experiențele sale; pentru el a fost important să descrie în detaliu aceste experiențe și, chiar și atunci când trata despre chestiuni atât de speculative precum originea răului (în dialogul timpuriu *Despre liberul-arbitru al voinței*), rareori i se întâmpla să citeze opiniile multitudinii de oameni erudiți și competenți în materie.

Autorii scolastici folosesc experiența doar pentru a scoate din ea câte un exemplu în sprijinul celor argumentate; nu din experiență se inspira argumentarea lor. Ceea ce se constituie de fapt din asemenea exemple este un soi de cazuistică, o tehnică de aplicare a principiilor generale la cazuri particulare. Ultimul autor care a mai scris cu claritate despre perplexități ale minții sau sufletului său, fără preocupări livrești, a fost Anselm din Canterbury, iar asta se întâmpla cu două sute de ani înainte de Toma. Firește, nu vreau să spun că autorii scolastici nu erau preocupați de probleme reale și că erau inspirați exclusiv de argumentări, ci doar că odată cu ei intrăm într-o „epocă de comentatori" (Gilson), ale căror gânduri erau întotdeauna ghidate de câte o autoritate scrisă, și ar fi o gravă eroare să credem că această autoritate era neapărat, sau fie și cu precădere, una ecleziastică sau scripturală. Cu toate acestea Gilson, a cărui mentalitate se potrivea atât de admirabil cu cerințele amplului subiect tratat de el și care recunoștea că „existența unei filozofii de factură creștină o datorăm Scripturii, [așa cum] tradiției grecești îi datorăm faptul că creștinismul posedă o filozofie", putea sugera cu seriozitate că motivul pentru care Platon și Aristotel nu pătrunseseră până la ultimul adevăr îl constituie nefericita împrejurare că nu avuseseră „avantajul de a

fi citit primele rânduri din cartea Facerii...; dacă ar fi făcut-o, întreaga istorie a filozofiei ar fi putut să fie diferită“[1].

Marea operă neterminată a lui Toma, *Summa Theologica*, avusese la început o destinație pedagogică, de manual pentru noile universități. Ea enumeră de o manieră strict sistematică toate întrebările posibile, toate argumentele posibile și prezumă să ofere la fiecare din ele răspunsuri definitive. Nici un sistem de mai târziu cunoscut mie nu poate rivaliza cu această codificare de adevăruri considerate stabilite, *suma* cunoașterii coerente. Orice sistem filozofic urmărește să ofere spiritului investigativ un fel de habitat mental, un cămin sigur, dar nici un altul n-a izbutit atât de bine și nici unul, cred, nu a fost atât de ferit de contradicții. Oricine era dispus să depună considerabilul efort mental de a intra în acel cămin era răsplătit cu sentimentul de siguranță că în numeroasele lui încăperi nu se va simți niciodată derutat sau înstrăinat.

Citindu-l pe Toma, afli cum sunt construite aceste sălașuri ale spiritului. Întâi se formulează Întrebări în cea mai abstractă, dar nespeculativă manieră; apoi sunt evidențiate punctele de clarificat la fiecare dintre întrebări, urmate de Obiecții ce se pot aduce fiecărui răspuns posibil; mai departe, printr-un „*A contrario*“ este introdusă opinia contrară; abia după ce tot acest teren a fost pregătit, urmează răspunsul lui Toma, cuprinzând și replicile specifice la Obiecții. Această ordine sistematică nu se schimbă niciodată, iar cititorul îndeajuns de răbdător pentru a urmări întrebare după întrebare, răspuns după răspuns, luând în seamă fiecare obiecție și fiecare poziție contrară, va fi fascinat de imensitatea unui intelect ce pare să cunoască totul. În fiecare caz se face apel la câte o autoritate, procedeu ce impresionează în mod deosebit atunci când argumentele supuse infirmării au fost mai întâi prezentate dimpreună cu citatul din autorități pe care se sprijină.

Citarea de autorități nu este, de altminteri, singurul mod de argumentare, nici măcar modul dominant. Ea este întotdeauna însoțită de un fel de pură demonstrație rațională – una, de regulă, foarte riguroasă. Nu se folosesc niciodată procedee retorice, persuasiunea de indiferent ce gen; cititorul e convins în maniera în care doar adevărul convinge. Încrederea în adevărul irefutabil, atât de generală în filozofia medievală, este la Toma nemărginită. El distinge trei feluri de necesitate: necesitatea absolută, care este cea rațională – de exemplu, că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte; necesitatea relativă, care este cea a utilității – de exemplu,

hrana este necesară pentru viață sau calul pentru călătorie; și constrângerea impusă de un agent exterior. Iar dintre acestea, doar cea din urmă „nu se împacă deloc cu voința“[2]. Adevărul e irefutabil; el nu poruncește precum voința, nici nu constrânge. El este ceea ce mai târziu Scotus a numit *dictamen rationis*, „dictatul rațiunii“, adică o putere care prescrie sub formă de vorbire (*dicere*) și a cărei forță se situează în limitele schimbului de idei rațional.

Cu neîntrecută limpezime, Toma distinge între două facultăți „aprehensive“, intelectul și rațiunea; acestora le corespund două facultăți intelectual apetitive – voința și *liberum arbitrium* sau libera alegere. Intelectul și rațiunea se ocupă de adevăr. Intelectul, numit și „rațiunea universală“, se ocupă de adevărul matematic sau intrinsec-evident, primele principii neavând nevoie de demonstrație pentru a li se da asentimentul, pe când rațiunea, sau rațiunea particulară, este facultatea cu ajutorul căreia din propoziții universale tragem concluzii particulare, cum e cazul în silogisme. Rațiunea universală este, prin natura ei, contemplativă, pe când rațiunea particulară are menirea „de a trece de la un lucru la cunoașterea altuia. ... De aceea, raționăm de fapt privitor la concluzii, care ne devin cunoscute pornind de la principii“[3]. Acest proces de raționare discursivă domină în toate scrierile lui Toma. (Epoca Luminilor a fost numită Epoca Rațiunii – ceea ce poate fi sau nu o caracterizare pertinentă; ea s-ar potrivi însă cel mai bine acestor secole din Evul Mediu.) Distincția ar consta în aceea că adevărul, perceput doar de intelect, se revelează și se impune minții fără nici o activitate din partea acesteia, pe când în procesul de raționare discursivă mintea se autoconstrânge.

Procesul de raționare argumentativă este declanșat de credința unei făpturi raționale al cărei intelect cere în chip natural Creatorului ajutor în năzuința sa spre „o asemenea cunoaștere a adevăratei ființe“, care este El, „câtă poate sta în puterea rațiunii mele naturale“[4]. Cele revelate credinței în Scriptură nu erau supuse îndoielii, așa cum în filozofia greacă nu era pusă la îndoială evidența intrinsecă a principiilor prime. Adevărul este irefutabil. Ceea ce deosebește această putere de convingere irezistibilă din Toma de necesitatea greceștii *alethéia* nu e faptul că revelația decisivă vine din afară, ci faptul că „adevărului promulgat din afară prin revelație îi răspundea lumina rațiunii dinlăuntru. Credința *ex auditu* [de pildă auzirea vocii divine de către Moise] trezea instantaneu răsunetul unei corzi lăuntrice“[5].

Dacă te apropii de Toma și de Duns Scotus venind dinspre Augustin, cea mai izbitoare schimbare pe care o percepi este că nici unul din cei doi

nu e interesat de structura problematică a Voinței privite ca facultate izolată; ceea ce-i preocupă este relația dintre Voință și Rațiune sau Intelect, iar întrebarea dominantă este: care din aceste facultăți mentale e mai „nobilă“ și ca atare mai îndrituită la primat decât celelalte? Și mai semnificativ ar putea fi, având în vedere îndeosebi enorma influență a lui Augustin asupra amândurora, faptul că, dintre cele trei facultăți mentale augustiniene – Memoria, Intelectul și Voința –, una este pierdută, și anume cea mai specific romană, Memoria, care-i leagă pe oameni de trecut. Iar această pierdere s-a dovedit a fi definitivă; nicăieri în tradiția noastră filozofică Memoria nu mai redobândește un rang egal cu cel al Intelectului și al Voinței. Independent de consecințele acestei pierderi pentru filozofia strict politică,[6] e evident că odată cu memoria – *sedes animi est in memoria* – a dispărut și un anume simț pentru caracterul eminamente temporal al naturii și existenței umane, vădit în augustinianul *homo temporalis.*[7]

Intelectul, care la Augustin se raporta la tot ce este prezent în minte, la Toma se raportează în urmă, la *principiile prime*, adică la ceea ce din punct de vedere logic e anterior față de orice altceva; de la ele pornește procesul de raționare care vizează particularele.[8] Obiectul propriu al Voinței este scopul, dar acesta nu e totuna cu viitorul, după cum nici „principiile prime“ nu sunt totuna cu trecutul; „principiu“ și „scop“ sunt categorii logice, nu temporale. Cât privește Voința, Toma, urmând îndeaproape *Etica nicomahică*, insistă în principal asupra categoriei mijloc-scop; ca și la Aristotel, scopul, deși obiect al Voinței, îi este dat acesteia de către facultățile aprehensive, recte de către Intelect. Așadar, „ordinea de acțiune“ corectă este aceasta: „Întâi are loc aprehendarea scopului ..., apoi vine cumpănirea [deliberarea] asupra mijloacelor, iar la urmă, dorirea acelor mijloace“[9]. La fiecare pas, puterea aprehensivă precedă mișcarea apetitivă și are primat asupra ei.

Fundamentul conceptual al tuturor acestor distincții este acela că „Binele și Ființa“ diferă numai în gândire; *realiter*, ele sunt totuna, până într-atât, încât se poate spune că sunt „convertibile“: „Câtă Ființă are [cineva], tot atât are și din bunătate, iar în măsura în care îi lipsește ceva din plinătatea Ființei, în aceeași măsură îi lipsește și din bunătate și despre el se spune că este rău“[10]. Despre nici o ființare, în măsura în care *este*, nu se poate spune că este rea, „ci numai întrucât duce lipsă de Ființă“. Toate acestea, firește, nu sunt decât o dezvoltare a poziției lui Augustin, dar acea poziție este acum

amplificată și precizată conceptual. Din perspectiva facultăților aprehensive, Ființa apare sub aspectul adevărului; din perspectiva Voinței, unde scopul este binele, ea apare „sub aspectul dezirabilității, pe care Ființa nu o exprimă“. Răul nu este un principiu, deoarece el este pură *absență*, iar absența poate fi enunțată „în sens privativ și în sens negativ. Absența binelui, luată în sens negativ, nu este un rău..., de exemplu, dacă unui om îi lipsește iuțeala calului; răul este o absență în cazul când ceva este *privat* de un bine ce-i aparține în chip esențial – de exemplu, omul orb, care este privat de vedere“[11]. Din pricina caracterului privativ al răului, nu poate exista rău absolut sau radical. Nu există rău în care să se poate detecta „absența totală a binelui“. Căci *„dacă ar putea exista rău integral, el s-ar autodistruge*“[12].

Toma nu a fost cel dintâi care a considerat răul ca nefiind decât „privațiune“, un fel de iluzie optică ce survine când nu e luat în considerare întregul, ci doar o parte a lui. Încă la Aristotel apărea ideea unui univers în care „orice parte își are locul ei bine stabilit“, astfel încât bunătatea inerentă a focului „pricinuiește rău apei“ prin accident.[13] Acesta rămâne cel mai rezilient și mereu repetat argument tradițional împotriva existenței reale a răului; nici chiar Kant, care a creat conceptul de „rău radical“, nu credea câtuși de puțin că un om care „nu se poate dovedi un iubitor“ ar putea fi pe acest temei „determinat să se dovedească un netrebnic“, că, exprimându-ne în limbajul lui Augustin, *velle* și *nolle* sunt legate între ele, iar adevărata alegere a Voinței este între a voí și a refuza. Este adevărat, totuși, că acest vechi *topos* al filozofiei are mai mult sens la Toma decât în majoritatea celorlalte sisteme, pentru că centrul sistemului său, „principiul prim“ al acestuia, este Ființa. În contextul filozofiei sale, după cum a arătat Gilson[14], „a spune că Dumnezeu a creat nu doar lumea, ci și răul din ea ar însemna a spune că Dumnezeu a creat neantul“.

Toate lucrurile create, a căror principală trăsătură distinctivă este aceea că *sunt*, aspiră „la Ființă [fiecare] în felul său“, dar numai Intelectul posedă „cunoașterea Ființei ca întreg“; simțul „nu cunoaște Ființa decât sub «forma» lui *aici* și *acum*“[15]. Intelectul „aprehendează ființa în chip absolut și pentru totdeauna“, iar omul, întrucât este înzestrat cu această facultate, nu poate să nu dorească „să existe de-a pururi“. Aceasta este „înclinația firească“ a Voinței, al cărei scop ultim îi este „necesar“ întocmai cum pentru Intelect adevărul e irefutabil. Voința e liberă, la drept vorbind, doar în privința „bunurilor particulare“, de care nu este „mișcată în mod necesar“, deși dorințele

pot fi mișcate de ele. Scopul ultim, dorința Intelectului de a trăi de-a pururi, ține dorințele sub control, astfel încât deosebirea concretă dintre oameni și animale se manifestă în faptul că omul „nu se mișcă numaidecât [ca urmare a dorințelor sale, pe care le are în comun cu toate celelalte viețuitoare]..., ci *așteaptă* porunca Voinței, care este dorință superioară... De aceea, pentru a se pune în mișcare, nu ajunge dorința inferioară, dacă dorința superioară nu consimte“[16].

Evident că Ființa, principiul prim al lui Toma, nu este decât o conceptualizare a Vieții și a instinctului vital – a faptului că orice viețuitoare își prezervă instinctiv viața și caută să evite moartea. E vorba și aici de o elaborare a unor idei pe care le-am întâlnit exprimate în formule mai ezitante de către Augustin, dar consecința ei inerentă, echivalarea Voinței cu instinctul vital – fără nici o legătură cu o posibilă viață veșnică –, avea să fie în mod curent dedusă abia în secolul al XIX-lea. La Schopenhauer ea este enunțată explicit; iar în voința de putere nietzscheană, însuși adevărul este înțeles ca o funcție a procesului vital: ceea ce numim adevăr constă în acele propoziții fără de care n-am putea continua să trăim. Nu rațiunea, ci voința noastră face irefutabil adevărul.

Trecem acum la întrebarea: care din cele două puteri mentale, privite comparativ, este „în mod absolut superioară și mai nobilă“? La prima vedere, întrebarea pare să nu prea aibă sens, căci obiectul ultim al celor două facultăți este același – Ființa, care îi apare Voinței bună și dezirabilă, iar Intelectului, adevărată. Toma e de acord cu asta: cele două puteri „se cuprind una pe cealaltă prin actele lor: căci intelectul înțelege că Voința vrea, iar Voința vrea ca intelectul să înțeleagă“[17]. Chiar dacă distingem între „bun“ și „adevărat“ întrucât aparțin unor facultăți mentale diferite, ele se vădesc a fi foarte asemănătoare, deoarece amândouă au o cuprindere *universală*. Așa cum Intelectul este aprehensiv al Ființei și adevărului universale, la fel Voința este „apetitivă a binelui universal“; și întocmai cum Intelectul, în abordarea particularelor, are ca putere subordonată raționamentul, Voința are ca auxiliar subordonat facultatea liberei alegeri (*liberum arbitrium*) în determinarea mijloacelor particulare potrivite pentru un scop universal. Mai mult, întrucât cele două facultăți au ca obiect ultim Ființa – sub formă de Adevăr sau de Bine –, ele par a fi de rang egal, fiecare fiind asistată de propriu-i auxiliar subordonat în abordarea cazurilor particulare.

Așadar, linia de separație cu adevărat distinctivă între facultățile superioare și cele inferioare pare a fi cea care împarte facultățile în „principale" și „auxiliare", distincție ce nu este niciodată pusă sub semnul întrebării. Pentru Toma – ca și pentru majoritatea succesorilor săi filozofici, care sunt mai numeroși decât tomiștii declarați – era un lucru de la sine înțeles, de fapt chiar piatra de încercare a filozofiei ca disciplină separată, că universalul este „mai nobil și de rang mai înalt" decât particularul și singura dovadă de care această idee avea nevoie a fost și a rămas enunțul aristotelic că întregul e întotdeauna mai mare decât suma părților sale.

Ceea ce-l distinge și-l singularizează în bună măsură pe Ioan Duns Scotus e tăgăduirea acestei asumpții: Ființa în universalitatea ei este un simplu gând, ceea ce îi lipsește fiind *realitatea*; numai despre lucrurile (*res*) particulare, care se caracterizează prin „a fi un acesta" (*haecceity*), se poate spune că sunt reale pentru om. Drept urmare, Scotus punea în net contrast „cunoașterea intuitivă, având ca obiect propriu singularul existent perceput ca existent, și cunoașterea abstractă, având ca obiect propriu esența (*quiddity*) lucrului cunoscut"[18]. De unde urmează – și acesta e lucrul decisiv – că imaginea mentală (copacul văzut), întrucât și-a pierdut existența actuală, are un statut ontologic inferior celui al copacului real, deși fără imagini mentale nu ar fi posibilă cunoașterea a ceea ce este un lucru. Consecința acestei răsturnări este că, de exemplu, *acest* om particular, în existența lui vie, este de rang mai înalt și precedă specia sau simplul gând de umanitate. (Mai târziu, Kierkegaard îi va opune lui Hegel un argument foarte asemănător cu acesta.)

Răsturnarea de care vorbim pare o consecință destul de evidentă pentru o filozofie ce se inspira în principal din Biblie, adică de la un Dumnezeu-Creator, care cu certitudine era o persoană și care i-a creat pe oameni după chipul Său, adică în mod necesar ca persoane. Iar Toma e îndeajuns de creștin pentru a considera că „*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*" („*persoană* desemnează ceea ce este desăvârșit în toată natura").[19] Temeiul biblic al acestei idei, după cum a arătat Augustin, se află în Facere, unde toate speciile naturale au fost create la plural, „după felul lor" – „*plura simul iussit exsistere*" („A poruncit să fie multe deodată"). Numai omul a fost creat la singular, astfel încât neamul omenesc (privit ca specie animală) s-a înmulțit pornind din Unul: „*ex uno … multiplicavit genus humanum*"[20]. La Augustin și Scotus, dar nu și la Toma d'Aquino, Voința

este organul mental care actualizează această singularitate; ea este *principium individuationis*.

Revenind la Toma, întâlnim și următoarea subliniere: „Dacă Intelectul și Voința sunt comparate în privința universalității obiectelor lor, atunci ... Intelectul este în sine superior și mai nobil decât Voința". Această propoziție e cu atât mai semnificativă, cu cât la Toma ea nu decurge din filozofia sa generală a Ființei. Ceea ce admite în felul său și Toma însuși. Pentru el, primatul Intelectului asupra Voinței nu rezidă atât în primatul obiectelor lor respective – al Adevărului asupra Binelui –, cât în modul în care cele două facultăți „concură" înăuntrul minții omului: „Orice mișcare a voinței [este]... precedată de cunoaștere – nimeni nu poate voí ceea ce nu cunoaște – pe când ... mișcarea voinței nu trebuie să preceadă orice cunoaștere"[21]. (În acest punct, el se desparte, firește, de Augustin, care susținea primatul Voinței ca atenție chiar și în actele de percepție senzorială.) Această precedență se vădește în orice act de voință. În „libera alegere", de pildă, în care sunt „triate" mijloacele pentru un scop, cele două puteri concură: „puterea cognitivă ... cu ajutorul căreia judecăm ce lucru trebuie preferat altuia; iar cea apetitivă se referă la acceptarea prin dorință a ceea ce s-a judecat prin deliberare"[22].

Dacă privim pozițiile augustiniană și tomistă în termeni pur psihologici, cum deseori autorii lor obișnuiau să le susțină, trebuie să admitem că opunerea lor este întru câtva artificială, pentru că sunt la fel de plauzibile. Evident că nimeni nu poate voí ceea ce nu cunoaște cât de cât, iar un act de voință precedă și hotărăște direcția pe care vrem s-o urmeze cunoașterea noastră sau năzuința noastră spre cunoaștere. Adevăratul motiv al lui Toma în a susține primatul intelectului – întocmai ca motivul ultim al lui Augustin în a susține primatul voinței – rezidă în răspunsul nedemonstrabil la întrebarea ultimă a tuturor gânditorilor medievali: În ce constă „ultimul țel și ultima fericire a omului"[23]? Știm că răspunsul lui Augustin era: iubirea; el năzuia să-și petreacă viața de apoi în unirea calmă, de nedespărțit a creaturii cu Creatorul. Pe când Toma, dând în mod evident replică lui Augustin și augustinienilor (deși fără a-i aminti), răspunde: Deși unii ar putea gândi că ultimul țel și ultima fericire ale omului constau „nu în cunoașterea lui Dumnezeu, ci în iubirea Lui sau în vreun alt act de voință față de El", el, Toma, susține că „una este a poseda binele care este țelul nostru, și alta a-l iubi; pentru că iubirea era nedesăvârșită înainte de a poseda acel țel, și

desăvârșită după ce am obținut posesia". Pentru el, o iubire fără dorință este de neconceput, drept care răspunsul său este categoric: „Fericirea ultimă a omului constă în cunoașterea esențială a lui Dumnezeu prin Intelect; ea nu este un act de Voință". Aici Toma își urmează dascălul, pe Albertus Magnus, care declarase că „suprema beatitudine survine când Intelectul se află în starea de contemplare"[24]. De notat că și Dante este întru totul de acord:

Deci fericirea-n rai se-ntemeiază
pe văz, nu pe iubire, căci ea cură
din el și doar printr-însul scânteiază.[25]

La începutul acestor considerații am încercat să accentuez distincția dintre Voință și dorință și, prin implicație, să disting conceptul de Iubire din filozofia augustiniană a Voinței de *erosul* platonician din *Banchetul*, unde acesta vădește o lipsă în cel ce iubește și năzuința sa de a poseda ceea ce-i lipsește. Ultimul citat pe care l-am dat din Toma arată, cred, în ce măsură conceptul său de facultăți apetitive este încă îndatorat ideii de dorință de a *poseda* în viața de apoi ceea ce ne lipsește în viața pământească. Pentru că Voința, înțeleasă în esență ca dorință, încetează odată cu dobândirea posesiei asupra obiectului dorit, iar afirmația că „Voința este fericită când se află în posesia lucrului voit"[26] pur și simplu nu este adevărată – căci tocmai acela e momentul în care Voința încetează de a mai voí. Intelectul, care, potrivit lui Toma, este „o facultate pasivă"[27], se bucură de primat asupra Voinței nu doar pentru că „prezintă un obiect dorinței", fiindu-i, de aceea, anterior, ci și pentru că îi supraviețuiește Voinței, care se stinge, așa-zicând, atunci când și-a atins scopul. Transformarea Voinței în Iubire – la Augustin, precum și la Duns Scotus – era cel puțin în parte inspirată dintr-o mai radicală separare a Voinței de pofte și dorințe, precum și dintr-o idee diferită despre „scopul și fericirea ultime ale omului". Chiar și în lumea de dincolo omul rămâne tot om, pentru care „fericirea ultimă" nu poate fi pură „pasivitate". Iubirea putea fi invocată întru reabilitarea Voinței pentru că e totuși activă, deși fără neastâmpăr, neurmărind vreun scop și netemându-se că l-ar putea rata.

Toma nu ia niciodată în considerare posibilitatea existenței unei *activități* ce-și are scopul în ea însăși și deci poate fi înțeleasă în afara categoriei mijloc-scop. Pentru el, „orice agent acționează în vederea unui scop …, principiul mișcării sale rezidă în acel scop. Așa se face că arta care este preocupată

de scop pune în mișcare, prin porunca sa, arta care este preocupată de mijloace; întocmai cum *meșteșugul navigației comandă celui al construcției de nave*“[28]. De bună seamă că această idee vine direct din *Etica nicomahică*, cu mențiunea, totuși, că la Aristotel ea este adevărată despre un singur gen de activitate, și anume *póiesis*, artele productive, ca deosebite de artele interpretative, în cazul cărora scopul rezidă în activitatea însăși – cântatul din flaut, comparat cu confecționarea de flauturi, sau mersul la plimbare, comparat cu mersul spre a ajunge la o anumită destinație. La Aristotel e cât se poate de clar că *práxis*-ul trebuie înțeles prin analogie cu artele interpretative, și nu prin prisma categoriei mijloc-scop; și e ciudat că Toma, atât de dependent de doctrinele Filozofului și în mod special de *Etica nicomahică*, a pierdut aici din vedere distincția dintre *póiesis* și *práxis*.

Oricare ar fi avantajele pe care le oferă această distincție – și eu le consider cruciale pentru orice teorie a acțiunii –, ele sunt de puțină relevanță pentru ideea de fericire ultimă a lui Toma. El opune contemplația oricărui gen de acțiune și în această privință se află în perfect acord cu Aristotel, pentru care *enérgeia tou theoú* este contemplativă, deoarece acțiunea și producția ar fi „meschine și nedemne de zei“. („Dacă-i iei unei ființe vii facultatea de a acționa, și mai ales pe aceea de a produce, ce-i mai rămâne în afară de contemplare?“) Prin urmare, omenește vorbind, contemplarea înseamnă „a-nu-face-nimic“, a se delecta cu pura intuiție, cu repausul. Fericirea, pentru Aristotel, „rezidă în răgaz; căci ne ocupăm timpul cu activități [acționând sau producând] ca să ne bucurăm apoi de răgaz, la fel cum purtăm războaie ca să ne bucurăm de pace“[29]. Pentru Toma, numai acest ultim scop – beatitudinea contemplației – „mișcă voința“ cu necesitate; „voința nu poate să nu-l voiască“. Așadar, „Voința mișcă Intelectul ca să fie activ, în felul în care se spune despre un agent că mișcă; pe când Intelectul mișcă Voința în felul în care se spune despre scop că mișcă“[30] – adică în felul în care se considera că mișcă aristotelicul „mișcător nemișcat“; or, cum altfel putea acela să miște decât în virtutea faptului de „a fi iubit“, așa cum obiectul iubirii îl pune în mișcare pe cel care iubește acest obiect?[31]

Ceea ce la Aristotel era „cea mai continuă dintre toate plăcerile“ constituie acum năzuința spre beatitudinea veșnică, nu plăcerea ce poate însoți actele de voință, ci o delectare ce aduce voința în repaus; astfel încât ultimul țel al Voinței, privită în raport cu ea însăși, este de a înceta să voiască – pe scurt, atingerea propriei ne-ființe. Iar în contextul gândirii lui Toma asta

înseamnă că orice activitate, întrucât niciodată nu-și atinge scopul cât timp este încă activă, năzuiește până la urmă la autosuprimare; mijloacele dispar atunci când scopul este atins. (E ca și cum, în timp ce scrii o carte, ai fi întruna mânat de dorința de a o termina și a te elibera de scris.) Până unde era dispus Toma să meargă în predilecția sa tenace pentru contemplație ca pură privire și ne-facere rezultă limpede dintr-o remarcă în treacăt pe care o face cu prilejul tălmăcirii textului paulin care vorbește despre iubirea omenească dintre două persoane. Ar putea „bucuria" de a iubi pe cineva – întreabă el – să însemne că „țelul" ultim al Voinței a fost plasat în om? Răspunsul e negativ, deoarece, potrivit lui Toma, ceea ce spunea Pavel de fapt era că acela „se bucura de fratele său în chip de *mijloc* pentru a se bucura întru Domnul"[32] – iar la Dumnezeu, cum am văzut, omul nu poate ajunge prin Voință sau Iubire, ci doar prin Intelect.

Toate acestea sunt, firește, foarte departe de Iubirea augustiniană, care iubește iubirea celui iubit, și zgârie auzul celor care, trecuți prin școala lui Kant, sunt ferm convinși că trebuie „să privești umanitatea, atât din persoana ta, cât și din persoana oricui altcuiva, ... de fiecare dată ca scop, niciodată numai ca mijloc"[33].

12 *Duns Scotus și primatul Voinței*

Trecând acum la Duns Scotus, nu va mai fi vorba de un salt peste veacuri, cu inevitabilele discontinuități și discordanțe care nasc suspiciuni în mintea istoricului. Scotus nu era decât cu o generație mai tânăr decât Toma d'Aquino, aproape un contemporan al acestuia. Suntem încă în plină scolastică. În textele lui Scotus întâlnim același ciudat amestec de venerabile citate – tratate ca autorități – și rațiune argumentativă. Deși nu a compus o *Summă*, procedează și el la fel ca Toma: începe cu o Întrebare, care enunță ce anume face obiectul cercetării (de exemplu, „Întreb dacă există un singur Dumnezeu"); urmează considerații Pro și Contra, bazate pe citate din autorități; sunt date apoi argumente ale altor gânditori; la urmă, sub titlul *Respondeo*, Scotus formulează propriile opinii, „*Viae*" (Căi), cum le spune el, de urmat în gândire, însoțite de argumentări potrivite.[34] La prima vedere,

ai impresia că singurul element de deosebire față de scolastica tomistă îl constituie chestiunea primatului Voinței, care este „demonstrat“ de Scotus cu o plauzibilitate argumentativă egală celei pe care o etalase Toma în dovedirea primatului Intelectului și cu aproape la fel de multe citate din Aristotel. Foarte pe scurt, argumentele opuse ale celor doi se înfățișează astfel: dacă Toma argumentase că Voința este un organ executiv, necesar pentru a transpune în fapt ideile Intelectului, așadar o facultate doar „subalternă“, Duns Scotus susține că „*Intellectus ... est causa subserviens voluntatis*“. Intelectul este în slujba Voinței, furnizându-i obiectele, precum și cunoașterea necesară, ceea ce înseamnă că, la rândul său, devine o facultate doar subalternă. El are nevoie de Voință ca să-i dirijeze atenția și poate funcționa adecvat numai când obiectul său este „confirmat“ de Voință. Fără această confirmare, Intelectul încetează să funcționeze.[35]

Ar fi cam fără rost să reluăm aici vechea controversă în jurul întrebării dacă Scotus a fost un „aristotelician“ sau un „augustinian“ – exegeții au mers până la a susține că „Duns Scotus este în egală măsură discipol al lui Aristotel și al Sfântului Toma“[36] –, pentru că de fapt Scotus nu a fost nici una, nici alta. Dar în măsura în care respectiva dezbatere are sens, adică din unghi biografic, se pare că Bettoni, specialistul italian în Scotus, are dreptate: „Duns Scotus rămâne un augustinian care s-a folosit la maximum de metoda aristotelică în expunerea ideilor și doctrinelor ce formează viziunea sa metafizică asupra realității“[37].

Aceste aprecieri și altele similare sunt niște reacții de suprafață, care însă, din păcate, au reușit să oblitereze într-o măsură însemnată originalitatea omului și semnificația operei sale, de parcă principalul motiv pentru care *Doctor subtilis* merită atenția noastră ar consta în subtilitatea, în complexitatea fără egal a expunerilor sale. Scotus era franciscan, iar literatura franciscană a fost întotdeauna mult afectată de faptul că Toma, un dominican, în ciuda unor dificultăți inițiale, a fost recunoscut drept sfânt de către Biserică, iar a sa *Summa Theologica* a fost mai întâi folosită, iar până la urmă și prescrisă drept Manualul pentru studiul filozofiei și al teologiei în toate școlile catolice. Cu alte cuvinte, literatura franciscană este apologetică, de obicei precaut defensivă, chiar dacă polemicile lui Scotus însuși sunt îndreptate împotriva lui Henric de Gand, și nu a lui Toma.[38]

O lectură mai atentă a textelor dezminte una din aceste prime impresii; diferența și distincția omului ies cel mai pregnant în evidență atunci când

el pare a se conforma cel mai deplin regulilor scolasticii. Astfel, într-un lung pasaj interpretativ la Aristotel, el își propune, dintr-odată, „să întărească raționamentul Filozofului", iar în discutarea „demonstrației" anselmiene a existenței lui Dumnezeu cedează din când în când ispitei de a o „retușa" întru câtva, de fapt într-o măsură însemnată. De reținut este preocuparea sa de a „sprijini prin rațiune" unele dintre argumentele preluate din autorități.[39]

Aflat la un punct de cotitură al istoriei – începutul secolului al XIV-lea –, când Evul Mediu lăsa locul Renașterii, el ar fi putut spune, într-adevăr, precum Pico della Mirandola la finele secolului al XV-lea, în plină Renaștere: „Neangajându-mi credință față de doctrina nimănui, i-am frecventat pe toți maeștrii filozofiei, am cercetat toate cărțile și am ajuns să cunosc toate școlile"[40]. Doar că Scotus nu ar fi împărtășit încrederea naivă a filozofilor de mai târziu în puterea persuasivă a rațiunii. În miezul reflecției sale, ca și în miezul pietății sale stă convingerea fermă că, în chestiunile „privitoare la menirea noastră și la viața noastră veșnică, nici chiar cei mai învățați și mai iscusiți oameni n-ar putea cunoaște aproape nimic cu ajutorul rațiunii naturale"[41]. Căci „celor ce nu au credință, dreapta rațiune, cum ea însăși se crede a fi, le arată că sunt prin natura lor muritori, atât la trup, cât și la suflet"[42].

Tocmai această atenție susținută acordată unor opinii față de care rămânea neangajat, dar ale căror examinare și interpretare alcătuiesc corpul operei sale riscă să-l inducă în eroare pe cititor. Cu siguranță, Scotus nu era un sceptic – vechi sau modern –, dar avea o mentalitate critică, ceea ce a fost dintotdeauna și a rămas mereu un lucru foarte rar. Din această perspectivă, mari porțiuni din scrierile sale sună ca o necontenită încercare de a *dovedi* prin pură argumentare ceea ce el bănuia că nu poate fi dovedit; cum ar fi putut fi sigur că are dreptate împotriva aproape a tuturor celorlalți, dacă nu ar fi parcurs toate argumentele și nu le-ar fi supus la ceea ce Petrus Johannis Olivi numea „*experimentum suitatis*", un experiment al minții cu ea însăși? Iată de ce a considerat necesar să „întărească" vechile argumente sau să le „retușeze" pe alocuri. Era foarte conștient de ceea ce făcea. După cum singur o spunea: „Vreau să dau cuvintelor [altor gânditori] cea mai rezonabilă interpretare care-mi stă în putință"[43]. Numai în acest mod ne-polemic putea fi învederată slăbiciunea inerentă a argumentărilor cu pricina.

În gândirea matură a lui Scotus însuși, această slăbiciune manifestă a rațiunii naturale nu poate fi folosită niciodată ca argument în favoarea superiorității unor presupuse facultăți iraționale; el nu era un mistic, iar ideea

că „omul e irațional“ o considera „de neconceput“ (*incogitabile*).[44] Considera că avem de-a face cu limitarea naturală a unei făpturi esențialmente *limitate* a cărei finitudine este absolută, „anterioară oricărei raportări la vreo altă esență“. „Căci, întocmai cum un corp este limitat mai întâi în el însuși, prin propriile-i margini, înainte de a fi limitat față de orice altceva..., tot așa forma finită este limitată în sine înainte de a fi limitată în privința materiei.“[45] Această finitudine a intelectului omenesc – foarte asemănătoare augustinianului *homo temporalis* – se datorează simplului fapt că omul ca om nu s-a creat pe sine, deși e capabil să se înmulțească la fel ca alte specii animale. Pentru Scotus, așadar, întrebarea nu e niciodată cum să fie derivată (coborâtă, dedusă) finitudinea din infinitatea divină sau să fie urcată finitudinea umană la infinitatea divină, ci cum să fie explicat faptul că o ființă absolut finită poate să conceapă ceva infinit și să-l numească „Dumnezeu“. „Cum se face că intelectului ... nu-i repugnă ceva infinit?“[46]

Formulând ideea altfel: Ce anume din spiritul omenesc îl face capabil să-și transceandă limitele, finitudinea absolută? Iar răspunsul lui Scotus la această întrebare, diferit de cel al lui Toma, este: Voința. Firește că nici o filozofie nu poate fi vreodată un substitut pentru revelația divină, pe care creștinul o acceptă pe temeiul unor mărturii în care are încredere. Creația și învierea sunt articole de credință; ele nu pot fi dovedite sau infirmate prin rațiunea naturală. Ca atare, ele sunt adevăruri *contingente*, factuale, al căror contrariu nu este de neconceput; în ele e vorba de evenimente ce ar fi putut să nu aibă loc. Pentru cei crescuți în credința creștină, ele au aceeași valabilitate ca și alte evenimente despre care știm doar pentru că avem încredere în spusele unor martori – de pildă, că lumea a existat anterior nașterii noastre sau că pe pământ există locuri în care nu am fost niciodată, sau chiar că anumite persoane sunt părinții noștri.[47]

Pentru oameni este cu neputință o îndoială radicală, care respinge adeveririle martorilor și se bizuie doar pe rațiune; acesta e un simplu subterfugiu retoric, infirmat întruna de propria existență a celui ce se îndoiește. Toți oamenii trăiesc împreună pe temelia solidă pe care o constituie o *fides acquisita*, o credință dobândită pe care o au în comun. Testul pentru nenumăratele fapte a căror veridicitate o considerăm în mod constant de la sine înțeleasă rezidă în faptul că au sens pentru oameni așa cum sunt aceștia constituiți. Iar în această privință dogma învierii are mult mai mult sens decât ideea filozofică a nemuririi sufletului: o creatură înzestrată cu trup și

suflet poate găsi sens doar într-o viață de apoi în care este înviată din moarte așa cum este și cum se știe a fi. „Dovezile“ filozofilor în favoarea nemuririi sufletului, chiar și de-ar fi logic corecte, ar fi irelevante. Spre a fi existențial relevantă pentru „*viator*“, călătorul sau pelerinul pe pământ, viața de apoi trebuie să fie o „a doua viață“, nu un mod de a fi complet diferit, ca entitate dezîncarnată.

Și totuși. Dacă lui Scotus i se pare evident că rațiunea naturală a filozofilor nu a acces niciodată la „adevărurile“ proclamate de revelația divină, rămâne de netăgăduit că ideea de divinitate este anterioară oricărei revelații creștine, iar asta înseamnă că în om trebuie neapărat să existe o capacitate mentală grație căreia el poate transcende tot ce-i este dat, adică însăși factualitatea Ființei. Omul pare capabil să se autotransceandă. Pentru că, potrivit lui Scotus, omul a fost creat odată cu Ființa, ca parte integrantă a ei – întocmai cum, potrivit lui Augustin, omul a fost creat nu în timp, ci împreună cu timpul. Intelectul său este armonizat cu această Ființă așa cum organele de simț sunt potrivite pentru perceperea fenomenelor; intelectul omului este „natural“, „*cadit sub natura*“[48]; orice îi propune intelectul, omul este *silit* să accepte, în virtutea mărturiei obiectului: „*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*“[49].

Altfel stau lucrurile cu Voința. Ei îi poate veni greu să nu accepte dictatele rațiunii, *dar acest lucru nu e imposibil*, întocmai cum Voinței nu-i este imposibil să reziste poftelor naturale. „*Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis.*“[50] Tocmai posibilitatea de a se împotrivi pe de o parte imperativelor dorinței, iar pe de alta dictatelor intelectului și rațiunii e ceea ce constituie libertatea umană.

Autonomia Voinței, totala ei independență de lucruri așa cum sunt ele, pe care scolasticii o numeau „indiferență“ – înțelegând prin asta că voința este „nedeterminată“ (*indeterminata*) de obiectul ce i se prezintă –, are o singură limitare: nu poate nega cu totul Ființa. Limitarea omului nu este nicăieri mai vădită decât în faptul că mintea sa, inclusiv facultatea volitivă, poate susține ca articol de credință că Dumnezeu a creat Ființa *ex nihilo*, din neant, deși nu e capabilă să conceapă „neantul“. Prin urmare, indiferența Voinței se raportează la cele contradictorii – *voluntas autem sola habet*

indifferentiam ad contradictoria; numai eul volitiv știe că „o hotărâre efectiv luată nu era neapărat necesar să fie luată și că se putea face o alegere complet diferită de cea făcută“[51].

Acesta e testul prin care se demonstrează voința, cu ea neputându-se compara nici dorința, nici intelectul: un obiect prezentat dorinței poate doar să atragă sau să respingă, iar o propoziție înfățișată intelectului poate fi doar afirmată sau negată. În schimb, este o calitate de bază a voinței că putem voí și refuza obiectul înfățișat de rațiune sau de dorință: „*in potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*“ („Stă în puterea voinței noastre să vrea și să refuze, care sunt contrare, în privința unui același obiect“).[52] Spunând asta, Scotus, firește, nu neagă că e nevoie de două acte de voință succesive pentru a voi și a refuza același obiect; dar susține că eul volitiv, efectuând unul din cele două acte, este conștient de a fi liber și să efectueze contrariul: „Caracteristica esențială a actelor noastre volitive o constituie ... puterea de a opta între lucruri opuse *și de a revoca alegerea odată făcută*“[53] (subl. mea). Tocmai această libertate, care este manifestă doar ca activitate mentală – puterea de a revoca dispare odată ce actul de voință a fost executat –, o aveam în vedere când vorbeam, mai înainte, despre sciziunea voinței.

Pe lângă deschiderea sa la contrarii, Voința se poate auto-*suspenda* și, cu toate că această suspendare poate fi doar rezultatul unui alt act de voință – spre deosebire de nietzscheana și heideggeriana Voință-de-a-nu-voí, despre care vom discuta mai încolo –, această a doua volițiune, în care este de-a dreptul aleasă „indiferența“, constituie o importantă mărturie a libertății umane, a capacității spiritului de a evita orice determinare coercitivă din afară. Tocmai grație libertății lor, oamenii, deși parte componentă a Ființei create, pot să laude creația lui Dumnezeu, căci, dacă o atare laudă ar izvorî din rațiunea lor, ea nu ar fi mai mult decât o reacție naturală determinată de armonia noastră dată cu toate celelalte părți ale universului. Dar ei pot, tot așa, să se abțină de la o asemenea laudă și chiar „să-l urască pe Dumnezeu și să afle satisfacție într-o atare ură“ sau cel puțin să refuze a-L iubi.

Acest refuz, pe care Scotus nu-l menționează în discuția sa despre posibila ură față de Dumnezeu, este postulat prin analogie cu obiecția sa față de vechea maximă că „toți oamenii vor să fie fericiți“. El admite că, firește, toți oamenii vor din fire să fie fericiți (deși nu sunt de acord între ei asupra conținutului fericirii), dar Voința – și în asta rezidă esențialul – poate să

transceandă natura, în acest caz să o suspende: există o deosebire între înclinația firească a omului spre fericire și scopul deliberat ales al propriei vieți; nu e nicidecum imposibil ca omul, realizându-și proiectele voite, să facă abstracție de fericire. Cât privește înclinația firească și limitele impuse de natură puterii Voinței, tot ce se poate spune este că nici un om nu poate „voí să fie nefericit"[54]. Scotus evită să dea un răspuns clar la întrebarea dacă ura față de Dumnezeu este posibilă sau nu, din pricina strânsei legături pe care această întrebare o are cu problema răului. La fel ca predecesorii și succesorii săi, el neagă că omul poate voí vreodată răul ca rău, „dar nu fără a exprima anumite îndoieli în privința posibilității punctului de vedere opus"[55].

Autonomia Voinței – „voința și nimic altceva este cauza totalității actelor de voință" („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*")[56] – limitează în chip decisiv puterea rațiunii, al cărei dictat nu este absolut; nu limitează însă puterea naturii, fie că vorbim de natura omului lăuntric, numită „înclinații", sau de cea a împrejurărilor din afară. Voința nu e nicidecum atotputernică sub aspectul efectivității: forța ei constă doar în faptul că nu poate fi constrânsă să voiască. Pentru a ilustra această libertate mentală, Scotus dă exemplul unui om care s-a aruncat de pe o înălțime.[57] Oare acest act nu pune capăt libertății sale, de vreme ce acum el cade cu necesitate? Scotus consideră că nu. În timp ce respectivul om, sub efectul gravitației, cade cu necesitate, el continuă să fie liber „de a voí să cadă", putând, firește, și să-și schimbe gândul, doar că în acest caz nu ar fi capabil să anihileze ceea ce a declanșat voluntar și deci s-ar afla supus necesității. Aici ne amintim de exemplul din Spinoza cu piatra în curs de rostogolire, care, dacă ar fi înzestrată cu conștiință, ar fi cu necesitate pradă iluziei că s-a azvârlit singură și acum se rostogolește din proprie voință liberă. Astfel de comparații sunt utile spre a ne da seama în ce măsură asemenea propoziții și ilustrările lor, travestite în forma unor argumente plauzibile, depind de asumpții preliminare despre necesitate și libertate ca fapte intrinsec evidente. Rămânând la ilustrația de adineauri – nici o lege a gravitației nu poate avea putere asupra libertății garantate în experiența lăuntrică; după cum nici o experiență lăuntrică nu are valabilitate în lume așa cum este aceasta în chip real și necesar în conformitate cu experiența exterioară și cu raționamentul corect al intelectului.

Duns Scotus deosebește între două feluri de voință: „voința naturală" (*ut natura*), care urmează înclinațiile naturale și poate fi inspirată de rațiune,

ca și de dorință, și „voința liberă“ (*ut libera*) în sens propriu.[58] El este de acord cu aproape toți ceilalți filozofi că ține de natura umană să încline spre bine, și exprimă voința rea ca pe o slăbiciune omenească, ca pe un neajuns al unei creaturi provenite din neant („*creatio ex nihilo*“) și care, de aceea, posedă o anumită înclinație de a recădea în neființă („*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*“).[59] Voința naturală lucrează asemeni „gravitației din corpuri“ și el o numește „*affectio commodi*“, afectarea noastră de către ceea ce este potrivit și convenabil. Dacă omul ar avea doar voința sa naturală, el ar fi cel mult un *bonum animal*, un fel de dobitoc luminat, a cărui raționalitate l-ar ajuta ea singură să aleagă mijloacele potrivite pentru scopuri date de natura umană. Voința liberă – ca deosebită de *liberum arbitrium*, care e liber doar să aleagă mijloacele pentru un scop pre-desemnat – proiectează liber scopuri ce sunt urmărite *de dragul lor înseși*, urmărire de care doar Voința este capabilă: „[*voluntas*] *enim est productiva actum*“, „căci Voința produce propriul ei act“[60]. Păcat doar că Scotus nu pare să spună nicăieri ce este de fapt acest scop proiectat în mod liber, deși pare să fi considerat activitatea de liberă proiectare perfecțiunea reală a Voinței.[61]

Cu mare regret trebuie să admit că aici nu este locul potrivit (iar dacă ar fi, nu aș avea eu competența necesară) pentru a scoate în evidență originalitatea gândirii lui Duns Scotus și, în particular, „pasiunea pentru o gândire constructivă, detectabilă în întreaga sa operă autentică“[62], pe care nu a avut nici timpul – a murit relativ tânăr, prea tânăr pentru un filozof – și poate nici înclinația de a o expune sistematic. Ar fi greu de indicat un alt mare filozof, un alt gânditor de seamă – iar aceștia nu sunt mulți – „la care [atâtea lucruri] să trebuiască să fie descoperite și ajutate de atenția și înțelegerea noastră“[63].

Un atare ajutor va fi cu atât mai bine-venit, dar și cu atât mai greu de oferit, cu cât pentru Scotus nu se va putea găsi o nișă comodă între predecesorii și succesorii săi în istoria ideilor. Nu va fi suficient să se evite clișeul didactic de „adversar sistematic al Sfântului Toma“, iar în insistența sa asupra Voinței ca facultate mai nobilă decât intelectul Scotus a avut printre scolastici numeroși precursori, cel mai de seamă fiind Petrus Johannis Olivi.[64] Nu va fi suficient nici să se evidențieze și să se elucideze în detaliu influența sa neîndoielnic mare asupra lui Leibniz și a lui Descartes, deși

rămâne încă adevărată constatarea de acum peste șaptezeci de ani a lui Windelband că legăturile acestora cu „cei mai mari dintre scolastici ... n-au beneficiat, din păcate, de considerația și tratamentul pe care le merită"[65]. Desigur că prezența intimă a moștenirii augustiniene în opera lui Scotus e prea vizibilă pentru a scăpa atenției – nimeni nu l-a citit pe Augustin cu mai multă simpatie și cu o mai profundă înțelegere –, iar îndatorarea sa față de Aristotel era poate mai mare și decât cea a lui Toma d'Aquino. Rămâne totuși adevărat că în ceea ce privește esențialul gândirii sale – contingența, ca preț plătit fără preget pentru libertate – nu a avut nici precursori, nici succesori. La fel în ce privește metoda sa: o elaborare scrupuloasă a ceea ce Olivi numise *experimentum suitatis* în experimente mentale, considerate testul ultim în examinarea critică efectuată de spirit în cursul operațiilor sale cu sine și înăuntrul său (*experimur in nobis, experientia interna*[66]).

În cele ce urmează voi încerca să rezum acele dezvoltări – sau experimente mentale – izbitor de originale și extrem de relevante, care în mod vădit se află în răspăr cu tradițiile noastre filozofice și teologice, dar care pot ușor trece neobservate, pentru că sunt prezentate în maniera scolasticilor și se pierd cu ușurință în hățișurile argumentărilor scotiene. Am amintit deja unele din intuițiile sale remarcabile: întâi, obiecția lui la vechiul clișeu că „toți oamenii vor să fie fericiți" (clișeu din care nu va rămâne mai mult decât „nimeni nu poate voí să fie nefericit"); în al doilea rând, nu mai puțin surprinzătoarea demonstrație a existenței contingenței („cei ce tăgăduiesc contingența ar trebui torturați până când vor recunoaște că ar fi posibil să *nu* fie torturați"[67]). Când în contextul unor considerații erudite dai peste asemenea remarci prozaice, ești tentat să vezi în ele simple vorbe de duh. Valabilitatea lor, potrivit lui Scotus, depinde de *experientia interna*, o experiență a minții a cărei evidență poate fi negată doar de cei lipsiți de respectiva experiență, așa cum un orb ar nega experiența culorii. Caracterul sec al unor asemenea remarci ar putea sugera mai degrabă niște fulgurații ale intuiției decât niște gânduri elaborate, dar aceste fulgurații abrupte au loc de regulă înăuntrul unor asemenea gânduri, ca niște sentințe cu miez decantate în urma unor precedente examinări critice. Pentru Scotus este caracteristic că, în ciuda „pasiunii pentru gândirea constructivă", nu se numără printre constructorii de sisteme; cele mai surprinzătoare intuiții ale sale se ivesc pe neașteptate și, așa-zicând, în afara contextului; el trebuie că era conștient de dezavantajele ce rezultă de aici, dat fiind că ne previne explicit împotriva

angajării în dispute cu adversari „cârcotași“ care, fiind lipsiți de „experiența lăuntrică“, pot să biruie într-o dispută, dar să rateze totodată esențialul tezei în discuție.[68]

Să plecăm de la Contingență ca preț plătit în schimbul libertății. Scotus e singurul gânditor la care vocabula „contingent“ nu are o conotație peiorativă. „Despre contingență afirm că nu este doar o privațiune sau un defect al Ființei, un fel de meteahnă ... ce constituie un păcat. Ea este un mod al Ființei, așa cum necesitatea este un alt mod.“[69] Această poziție i se pare inevitabilă, o chestiune de integritate intelectuală pentru cine vrea să salveze libertatea. Primatul Intelectului asupra Voinței trebuie respins „pentru că nu poate în nici un chip să salveze libertatea“ – „*quia hoc nullo modo salvat libertatem*“[70]. Pentru Scotus, principala deosebire dintre creștini și păgâni rezidă în ideea biblică privind originea universului: universul din Facere nu a luat ființă prin emanația unor forțe necesare predeterminate, ceea ce ar fi făcut ca și existența lui să fie necesară, ci a fost creat *ex nihilo* prin hotărârea unui Dumnezeu-Creator care, trebuie presupus, era pe deplin liber să creeze o lume diferită, unde nu ar fi valabile nici adevărurile noastre matematice, nici preceptele noastre morale. De unde rezultă că tot ce există e posibil să nu fi existat – cu excepția lui Dumnezeu Însuși. Existența Sa este necesară din perspectiva unei lumi ne-necesare pe care El a „proiectat-o“ liber, dar nu este necesară în sensul că ar fi existat vreodată o necesitate care L-a constrâns sau inspirat în creația Sa; o asemenea necesitate ce ar fi lucrat prin El ar fi în vădită contradicție cu omnipotența lui Dumnezeu, ca și cu supremația Sa.

Oamenii sunt parte integrantă a Creației, și toate capacitățile lor naturale, inclusiv intelectul, se conformează legilor instituite prin decret divin. Totuși Omul, spre deosebire de toate celelalte părți ale Creației, nu a fost proiectat în mod liber, ci creat după chipul lui Dumnezeu însuși – ca și cum Dumnezeu a avut nevoie nu numai de îngeri, într-o lume supranaturală, ci și de făpturi create după chipul Său în mijlocul naturii pământești, pentru a-I ține companie. Trăsătura distinctivă a acestei făpturi, evident mai apropiată de Dumnezeu decât oricare alta, nu este nicidecum creativitatea; căci în acest caz creatura ar fi fost într-adevăr ceva asemeni unui „zeu muritor“ (și înclin să cred că acesta e motivul foarte probabil pentru care Scotus nu și-a urmat până la capăt ideea de „scop liber proiectat al Voinței“, deși pare să fi considerat o atare „capacitate neîngrădită de a proiecta liber“ drept „adevărata perfecțiune“[71]). În schimb, creatura lui Dumnezeu se

distinge prin capacitatea mentală de a afirma sau nega liber, neconstrânsă nici de dorințe, nici de rațiune. E ca și cum Ființa, odată ce a căpătat existență, avea nevoie, pentru a se împlini, de judecata finală a lui Dumnezeu – „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte" –, această judecată fiindu-I prilejuită și de muritorul creat după chipul Său.

În orice caz, prețul libertății Voinței este de a fi liberă față de orice obiect; omul poate „să-L urască pe Dumnezeu și să afle mulțumire în această ură", dat fiind că orice act de voință este însoțit de o anume plăcere (*delectatio*).[72] Libertatea Voinței nu constă în alegerea mijloacelor pentru un scop predeterminat – *eudaimonía* sau *beatitudo* sau *norocul* –, tocmai pentru că acest scop este deja *dat* de natura umană; ci constă în a afirma sau nega sau urî liber orice îi stă în față. Această libertate a voinței de a *lua poziție* mental este cea care-l deosebește pe om de restul creației; fără ea, omul ar fi cel mult un viețuitor luminat (*bonum animal*) sau, cum spusese mai înainte Olivi, o *bestia intellectualis*, un dobitoc înzestrat cu intelect.[73] Miracolul spiritului omenesc îl constituie, cum spunea Olivi[74], acea virtute a Voinței de a putea transcende totul („*voluntas transcendit omne creatum*"), acesta fiind semnul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu. Ideea biblică potrivit căreia Dumnezeu i-a arătat preferința Sa dându-i stăpânire asupra tuturor lucrărilor ieșite din mâinile Sale (Psalmul 8) l-ar face doar superior tuturor lucrurilor create; nu l-ar face *absolut diferit* de acestea. Eul volitiv, când spune în cea mai înaltă manifestare a sa „*Amo: Volo ut sis*", „Te iubesc; vreau să fii" – și nu „Vreau să te am" sau „Vreau să te stăpânesc" –, se vădește capabil de aceeași iubire pe care se presupune că Dumnezeu le-o poartă oamenilor, creați de El doar pentru că a voit ca ei să existe și pe care *îi iubește fără să-i dorească.*

Iată în ce mod li se înfățișa creștinilor chestiunea și din ce motiv „creștinii ... spun că Dumnezeu acționează contingent ..., liber și contingent"[75]. Dar, potrivit lui Scotus, este posibil ca la aceeași evaluare a contingenței să se ajungă și urmând calea filozofiei. La urma urmei, Filozoful e cel care a definit contingentul și accidentalul (*to symbebekós*) drept „ceea ce ar putea și să nu fie" (*endechómenon me éinai*)[76], or de ce anume este eul volitiv mai conștient în fiecare act de voință decât de faptul că ar fi putut și să nu voiască (*experitur enim qui vult se posse non velle*[77])? Cum ar putea fi vreodată capabil omul, în lipsa acestui test lăuntric infailibil, să distingă între un act de voință liber și o dorință irezistibilă?

Ceea ce aparent pleda împotriva libertății Voinței de a voí sau a se împotrivi era legea cauzalității, pe care Scotus o cunoștea tot în versiunea aristotelică: un lanț cauzal care ar face inteligibilă mișcarea și ar duce în cele din urmă la o sursă nemișcată a oricărei mișcări, la un „mișcător nemișcat", la o cauză ce ea însăși nu are cauză. Tăria acestui argument sau, mai degrabă, forța lui explicativă rezidă în asumpția că este suficientă și o singură cauză pentru a explica de ce ceva trebuie mai curând să fie decât să nu fie, adică pentru a explica mișcarea și schimbarea. Scotus contestă toată această idee de lanț cauzal care duce în linie neîntreruptă, printr-o succesiune de cauze suficiente și necesare, și care, pentru a se evita regresul la infinit, ajunge finalmente în mod necesar la o necauzată Cauză Primă.

El începe discuția întrebând dacă „actul voinței este cauzat în ea de obiectul care o mișcă sau de voința care se mișcă pe sine" și respinge răspunsul că este mișcată de un obiect din afara ei, pentru că acest răspuns nu poate nicicum să salveze libertatea („*quia hoc nullo modo salvat libertatem*"). Răspunsul opus, că Voința este omnipotentă, îl respinge pentru că acesta nu poate da seama de toate consecințele care urmează unui act de voință („*quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi*"). Astfel ajunge la o „poziție mediană", în fapt singura care salvează ambele fenomene – libertatea și necesitatea. Prezentat în această formă, totul sună precum unul din obișnuitele exerciții logice scolastice, precum un destul de găunos joc cu concepte abstracte. Deodată însă, Scotus duce investigația mai departe și ajunge la o teorie a „cauzelor parțiale ... [ce] pot concura pe bază de egalitate și independent una de alta".

Luând ca un prim exemplu procreația, unde două substanțe independente, cea masculină și cea feminină, trebuie să se împreuneze spre a da naștere copilului, Scotus ajunge la teoria că orice schimbare se produce pentru că o pluralitate de cauze se întâmplă să coincidă, iar coincidența produce textura realității în treburile omenești.[78] Fondul chestiunii nu se rezumă, așadar, la a insista asupra libertății originare a lui Dumnezeu în crearea lumii, și deci asupra posibilității ca El să fi creat o lume total diferită, ci constă în a arăta că schimbarea și mișcarea ca atare, fenomene ce inițial, la Aristotel, duseseră la Legea Cauzalității, *aitíai* și deopotrivă *archái*, sunt dominate de Contingență.

Prin „contingent", spunea Scotus, „nu înțeleg ceva ce nu este necesar sau care nu este mereu în existență, ci ceva al cărui opus ar fi putut să se producă în momentul când în fapt s-a produs acel ceva. Iată de ce nu spun că ceva

este contingent, ci că ceva este *cauzat în chip contingent*“[79]. Cu alte cuvinte, tocmai elementul cauzativ din treburile omenești e cel care le condamnă la contingență și impredictibilitate. Nimic, într-adevăr, nu se putea afla într-o mai mare contradicție cu toată tradiția filozofică decât această insistență asupra caracterului contingent al proceselor. (E de-ajuns să ne gândim la puzderia de cărți care au fost scrise pentru a explica necesitatea izbucnirii celor două războaie mondiale, fiecare dintre teoriile propuse scoțând în evidență câte o cauză unică – când de fapt nimic nu pare mai plauzibil decât că un cumul de cauze, probabil pus până la urmă în mișcare de încă una în plus, a „cauzat în chip contingent“ cele două conflagrații.)

Deși această idee de contingență corespunde experienței eului volitiv, care în actul de voință se știe a fi liber, neconstrâns de scopurile sale să acționeze sau să nu acționeze în vederea realizării lor, ea se află în același timp într-o opoziție aparent de nerezolvat cu o altă experiență, la fel de valabilă, a minții și a simțului comun, care ne spune că în realitate trăim într-o lume factuală a *necesității.* E posibil ca ceva să se fi produs cu totul întâmplător, dar, odată ce a dobândit existență și realitate, acel ceva își pierde aspectul de contingență și ni se înfățișează sub chipul necesității. Chiar și dacă e vorba de un eveniment produs de noi înșine, sau în cazul căruia noi suntem cel puțin una din cauzele contributoare – ca la încheierea unei căsnicii sau la comiterea unui delict –, simplul fapt existențial că acest eveniment este acum așa cum a devenit (indiferent de ce) pare a se opune oricăror reflecții privitoare la caracterul său inițial aleatoriu. Contingentul odată întâmplat, nu mai putem descâlci mănunchiul de fire în care era încâlcit înainte de a fi devenit un *eveniment* – ca și cum ar mai putea încă să fie sau să nu fie.[80]

Rațiunea acestei stranii schimbări de perspectivă, care prilejuiește multe dintre paradoxurile legate de problema libertății, o constituie inexistența unui substitut, real sau imaginar, al existenței ca atare. Firește, fluxul timpului și al schimbării poate dizolva fapte și evenimente; dar fiecare dintre aceste disoluții, chiar și schimbarea cea mai radicală, presupune deja realitatea care a precedat-o. În cuvintele lui Scotus: „*tot ce e trecut este absolut necesar*“[81]. Non-existența mea *a devenit* condiția necesară a existenței mele, încât nu pot, mental sau altminteri, să o concep, deoarece, fiind parte integrantă a Ființei, sunt incapabil să concep neființa, întocmai cum Îl concep pe Dumnezeu creatorul Ființei, dar nu pot concepe un Dumnezeu anterior creației *ex nihilo.*

Cu alte cuvinte, înțelegerea aristotelică a actualității ca ivindu-se cu necesitate dintr-o potențialitate precedentă ar fi verificabilă numai dacă ar fi posibilă, cel puțin mental, inversarea procesului de trecere de la actualitate la potențialitate; or ea este cu neputință. Tot ce putem spune despre actual este că *nu* a fost imposibil; nu-i chip să dovedim că a fost necesar, tocmai pentru că acum se vădește cu neputință pentru noi să imaginăm o stare de lucruri în care el nu s-a întâmplat.

Asta l-a făcut pe John Stuart Mill să afirme că „conștiința noastră lăuntrică ne spune că avem o putere [și anume libertatea] despre care întreaga experiență externă a neamului omenesc ne spune că nu o folosim niciodată"; căci în ce altceva constă această „experiență externă a neamului omenesc" decât în ceea ce au consemnat istoricii, a căror privire e îndreptată în urmă, spre ceea ce *a fost – factum est* – și ca atare a devenit deja necesar? În acest moment „experiența externă" dislocă certitudinile „conștiinței lăuntrice", fără însă a le nimici, rezultatul fiind că unei minți ce vrea să coordoneze și să țină în cumpănă „conștiința lăuntrică" și „experiența externă" i se pare că temeiul însuși al necesității depinde de o contingență.

Dacă, pe de altă parte, mintea, alertată de aparenta contradicție în fața căreia se află, decide să se orienteze exclusiv după repere dinlăuntrul său și intră într-o stare de reflecție asupra trecutului, va descoperi că și aici, de fapt, ca rezultat al Devenirii, lucrurile au fost rearanjate și elementul aleatoriu din procese a fost eliminat în favoarea unei structurări necesare. Aceasta este condiția necesară a prezenței existențiale a eului gânditor cumpănind asupra semnificației a ceea ce a devenit și acum *este*. Fără asumarea *a priori* a unui șir unilinear de evenimente ce au fost cauzate necesar, și nu contingent, nu ar fi posibile nici o explicație și nici o coerență. Calea evidentă, și singura posibilă, de pregătire și relatare a unei istorisiri constă în a elimina din evenimențialul real elementele „accidentale", a căror enumerare fidelă ar fi oricum imposibilă, chiar și pentru un creier computerizat.

Despre Scotus se spune că admitea bucuros că „nu există un răspuns real la întrebarea privind modul în care pot fi împăcate libertatea și necesitatea"[82]. Nu avea încă la îndemână dialectica hegeliană, în care procesul necesității poate produce libertatea. Dar pentru modul său de gândire nici nu era nevoie de o asemenea reconciliere, deoarece libertatea și necesitatea erau două dimensiuni total diferite ale spiritului; dacă în genere exista un conflict, acesta ar fi fost un conflict intestin, între eul volitiv și cel gânditor, în care voința

orientează intelectul și-l face să întrebe „De ce?". Rațiunea acestei situații e simplă: Voința, cum avea să descopere mai târziu Nietzsche, este incapabilă de „a voí retroactiv"; așadar, să caute intelectul ce este în neregulă. Întrebarea De ce? – Care e *cauza*? – este sugerată de voință pentru că ea se experimentează pe sine ca fiind un agent cauzativ.

Acesta este aspectul Voinței pe care punem accentul când spunem că „Voința e resortul acțiunii"; sau, în limbajul scolasticilor, că „voința noastră ... este producătoare de acte și cea prin care posesorul ei lucrează când voiește în chip formal"[83]. Vorbind în termeni de cauzalitate, voința cauzează mai întâi acte volitive, iar acestea cauzează apoi anumite efecte pe care nici o voință nu le poate anihila. Intelectul, încercând să furnizeze voinței o cauză explicativă pentru a-i potoli resentimentul față de propria-i neputință, va fabrica o poveste în care datele să se integreze convenabil. Fără asumarea necesității, povestea ar fi lipsită de coerență.

Cu alte cuvinte, trecutul, tocmai pentru că este „absolut necesar", se sustrage puterii Voinței. Pentru Scotus însuși, lucrurile se înfățișau mai simplu: contrariile decisive nu sunt libertatea și necesitatea, ci libertatea și natura – Voința *ut natura* și Voința *ut libera.*[84] Asemenea Intelectului, Voința înclină *în chip natural* spre necesitate, cu excepția faptului că, spre deosebire de Intelect, ea se poate împotrivi cu succes înclinației.

Există o strânsă legătură între această doctrină a contingenței și soluția surprinzător de simplă a lui Scotus la venerabila problemă a libertății în măsura în care aceasta se iscă din însăși facultatea volitivă. Am discutat destul de pe larg despre ciudata sciziune a voinței, despre faptul că fenomenul de doi-în-unul, caracteristic tuturor proceselor mentale și descoperit mai întâi – de către Socrate și Platon – în procesul gândirii, se transformă într-o luptă aprigă între Vreau și Refuz (între *velle* și *nolle*), care trebuie să fie prezentă spre a garanta libertatea: „*Experitur enim qui vult se posse non velle*", „Cine experiază un act de voință experimentează și posibilitatea de a nu voí"[85]. Scolasticii, urmând pe apostolul Pavel și filozofia augustiniană a Voinței, erau de acord că pentru tămăduirea relelor Voinței e necesar harul divin. Scotus, care era, probabil, cel mai cucernic dintre ei, se declara în dezacord cu această teză: pentru răscumpărarea eului volitiv nu e necesară intervenția divină.

Acest eu volitiv știe foarte bine cum să se tămăduiască de consecințele neprețuitului, însă deopotrivă problematicului dar al libertății omenești – problematic deoarece faptul că voința este liberă, nedeterminată și nelimitată

de nici un obiect dat din afară sau dinăuntru nu înseamnă că omul ca om se bucură de o libertate nelimitată. Pentru om, modul normal de a scăpa de libertatea sa este *să acționeze* pur și simplu la sugestiile voinței: „De exemplu, în acest moment am posibilitatea de a scrie, precum și posibilitatea de a nu scrie; dar actul meu de a scrie exclude opusul său. Printr-un act al voinței mă pot determina să scriu, iar printr-un alt act mă pot decide să nu scriu, dar nu pot acționa simultan potrivit amândurora"[86]. Cu alte cuvinte, voința umană este nedeterminată, deschisă la contrarii, și deci scindată, numai cât timp singura activitate a eului constă în formarea de volițiuni; din clipa în care încetează să voiască și începe să acționeze conform uneia din propunerile voinței, el își pierde libertatea – și omul, posesorul eului volitiv, e la fel de bucuros de această pierdere cum a fost măgarul lui Buridan să rezolve problema alegerii între două căpițe de fân urmându-și instinctul: încetează să deliberezi și apucă-te de mâncat.

În spatele acestei soluții, care la prima vedere pare prea simplistă, stă o distincție făcută de Scotus – probabil sub influența lui Aristotel – între *activum* și *factivum*. E vorba de distincția dintre pura activitate, aristotelica *enérgeia*, care-și are finalitatea și *érgon*-ul în ea însăși, și fabricarea, *facere*, care constă în „producerea sau modelarea unui obiect exterior", iar aceasta presupune „că operația este trecătoare, adică are o finalitate exterioară agentului. Artefactele omului sunt produse printr-o astfel de activitate"[87]. Activitățile mentale, precum gândirea sau voirea, sunt activități de primul fel, și ele, considera Scotus, deși nu produc rezultate în lumea reală, sunt de o „perfecțiune" superioară, pentru că nu sunt, prin esența lor, trecătoare. Ele încetează nu pentru că și-au atins propria finalitate, ci doar pentru că omul este o făptură condiționată și incapabilă să le prelungească la infinit.

Scotus asemuiește aceste activități mentale „activității" luminii, care „se reînnoiește permanent din sursa ei și astfel își păstrează constanța internă și durează pur și simplu"[88]. Întrucât darul voinței libere a fost acordat unei *ens creatum*, această ființă, pentru a se mântui, e silită să treacă de la *activum* la *factivum*, de la pura activitate la modelarea a ceva, care-și află finalitatea firesc, odată cu ivirea produsului. Trecerea este posibilă deoarece oricărui Vreau îi este inerent un Pot, iar acest Pot impune lui Vreau limite ce nu sunt în afara activității de voire înseși. „*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*", „Voința este o putere pentru că *poate* înfăptui ceva", iar această putere, inerentă Voinței, este într-adevăr „contrariul aristotelicei *potentia passiva*. Ea este ... un viguros Pot ... experimentat de eu"[89].

Cu această experiență a Voinței ca potență mentală a cărei putere nu constă, ca la Epictet, în a proteja spiritul de realitate, ci dimpotrivă, în a-l inspira și a-i conferi încredere în el însuși, este ca și cum am fi ajuns la capătul unei istorii al cărei început l-a constituit descoperirea apostolului Pavel că *velle* și *posse* nu coincid – coincidență pe care Antichitatea pre-creștină o considera de la sine înțeleasă. Ultimul cuvânt al lui Scotus despre Voință ca facultate mentală se referă la același fenomen care a fost elucidat mai deplin multe veacuri mai târziu, în identificarea de către Nietzsche și Heidegger a Voinței cu Puterea, exceptând faptul că Scotus nu conștientiza încă aspectul anihilator (nihilist) al fenomenului, adică puterea generată de negație. El nu privește încă viitorul ca pe o negație anticipată a prezentului – ori poate o face numai în sensul general de percepere a futilității inerente tuturor evenimentelor pur mundane (după cum spunea Augustin: „*quod futurum est, transiturum expectatur*", „le așteptăm pe cele viitoare ca pe ceva ce va fi fost"[90].

Omul e capabil să transceandă lumea Ființei, împreună cu care a fost creat și care rămâne habitatul său până la moarte; totuși, chiar și activitățile sale mentale nu sunt niciodată fără legătură cu lumea dată simțurilor. Astfel, intelectul este „legat de simțuri" și „funcția sa înnăscută este de a înțelege datele senzoriale"; în mod asemănător, Voința este „legată de apetitul senzorial", iar funcția sa înnăscută este „de a se delecta". „*Voluntas coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus coniunctus sensui natus este intelligere sensibilia.*"[91] Aici cuvintele decisive sunt *condelectari sibi*, o plăcere inerentă activității volitive înseși și distinctă de plăcerea dorinței în a avea obiectul dorit, care este trecătoare – posesia stinge dorința și plăcerea. *Condelectatio sibi* își împrumută delectarea de la proximitatea sa cu dorința, și Scotus spunea explicit că nici o desfătare mentală nu poate rivaliza cu desfătarea produsă de împlinirea dorinței senzuale, cu mențiunea doar că această desfătare e aproape la fel de trecătoare ca dorința însăși.[92] În consecință, el distinge net între voință și dorință, dintre care doar cea dintâi nu este trecătoare. Desfătarea inerentă a voinței în ea însăși e la fel de firească voinței precum înțelegerea și cunoașterea sunt firești pentru intelect, și poate fi detectată până și în ură; dar perfecțiunea ei lăuntrică, împăcarea finală a celor doi-în-unul, poate avea loc numai când voința se transformă în *iubire*. Dacă voința ar fi totuna cu simpla dorință de a poseda, ea ar înceta odată cu dobândirea posesiei asupra obiectului; nu dorim ceea ce avem.

În măsura în care Scotus speculează despre viața de apoi – adică despre o existență „ideală“ a omului ca om –, această transformare sperată a voinței în iubire, cu *delectatio* ce-i este inerentă, e decisivă. Transformarea vrerii în iubire nu înseamnă că iubirea încetează de a fi o activitate al cărei scop rezidă în ea însăși; drept urmare, fericirea viitoare, beatitudinea de care omul are parte în viața de apoi, nu poate consta în repaus și contemplare. Contemplarea lui *summum bonum*, a „lucrului“ suprem, adică a lui Dumnezeu, ar fi idealul intelectului, care întotdeauna se întemeiază pe intuiție; surprinderea unui lucru în „hecceitatea“ lui este imperfectă în această viață nu doar pentru că aici Supremul rămâne necunoscut, ci și pentru că intuirea hecceității este imperfectă: „intelectul ... recurge la concepte universale tocmai pentru că este incapabil să surprindă hecceitatea“[93]. Ideea de „pace veșnică“ sau de Repaus se naște din experiența zbuciumului, a dorințelor și poftelor unei făpturi încercate de nevoi, care le poate transcende în activități mentale, fără a fi vreodată capabilă să li se sustragă cu totul. Lucrul de care în starea de beatitudine, adică în viața de apoi, voința nu mai are nevoie și de care nici nu e capabilă sunt *respingerea* și ura, ceea ce însă nu înseamnă că în starea de beatitudine omul și-a pierdut facultatea de a spune „Da“.

Acea acceptare necondiționată este numită de Scotus „Iubire“: „*Amo: volo ut sis*“. „Beatitudinea este, așadar, actul prin care voința vine în contact cu obiectul ce-i este prezentat de intelect și îl iubește, satisfăcându-și astfel pe deplin jinduirea firească după el.“[94] Aici iarăși iubirea este înțeleasă ca o activitate, de data asta însă nu mentală, dat fiind că obiectul ei nu mai este absent din simțuri și nu mai este cunoscut în mod imperfect de către intelect. Căci „beatitudinea ... constă în deplina și perfecta intrare în contact cu obiectul așa cum acesta este în sine, și nu doar cum este în minte“[95]. Spiritul, depășind condiția existențială de „călător“, de pelerin pe pământ, are o premoniție a acestei beatitudini viitoare în trăirea purei activități, adică în transformarea vrerii în *iubire*. Recurgând la distincția augustiniană dintre *uti* și *frui*, între a folosi ceva în vederea a altceva și a se bucura de ceva de dragul lui însuși, Scotus spune că esența beatitudinii constă în *fruitio*, în iubirea perfectă față de Dumnezeu de dragul Lui, ca deosebită de iubirea față de Dumnezeu de dragul persoanei care iubește. Aceasta din urmă, chiar dacă este iubire de dragul propriei mântuiri, rămâne totuși *amor concupiscentiae*, iubire doritoare.[96] Deja la Augustin întâlnim transformarea voirii în iubire, și e mai mult decât probabil că ambii gânditori

erau călăuziți de cuvintele lui Pavel despre „dragostea [care] nu cade niciodată", nici chiar atunci când „va veni ceea ce e desăvârșit" și când toate celelalte se vor fi „desființat" (I Corinteni 13:8–13). La Augustin, transformarea se petrece grație forței coezive a voinței; nu există forță coezivă mai puternică decât dragostea cu care se iubesc între ei îndrăgostiții („miraculos lipiți unul de celălalt").[97] La Scotus însă temeiul experiențial al iubirii etern-durabile este modul său de a concepe iubirea – ca fiind nu numai, așa-zicând, golită, purificată de dorințe și nevoi, ci în care însăși *facultatea* Voinței este transformată în pură activitate.

Dacă în viața pământească miracolul spiritului omenesc constă în aceea că omul poate, cel puțin mental și provizoriu, să-și transceandă condiția pământească și să se desfete cu pura actualitate a unui exercițiu ce-și are scopul în el însuși, miracolul sperat al vieții de apoi este că omul în întreaga-i existență va fi spiritualizat. Scotus vorbește despre un „corp glorificat"[98] ce nu mai depinde de „facultăți" ale căror activități sunt întrerupte fie de *factivum* – de fabricarea și modelarea de obiecte –, fie de dorințele unei creaturi cu nevoi, întreruperi din pricina cărora orice activitate din această viață, neexcluzându-le nici pe cele mentale, devine trecătoare. Odată cu transformarea voinței în iubire, neastâmpărul ei se domolește, dar nu se stinge; puterea trainică a iubirii este simțită nu ca încetare a mișcării – așa cum în locul furiei războiului ar fi simțită liniștea păcii –, ci ca seninătate a unei mișcări fără de sfârșit, autonome și care-și află împlinirea în ea însăși. Nu e vorba de liniștea și desfătarea de după o lucrare desăvârșită, ci de calmul unui act care își află repausul în scopul său atins. În viața pământească suntem familiarizați cu asemenea acte în *experientia interna* și, potrivit lui Scotus, trebuie să fim capabili să le înțelegem drept presimțiri ale unui viitor incert în care vor dura în veci. Atunci „facultatea operativă își va afla calmul în obiectul ei prin actul desăvârșit [iubirea] prin care îl realizează"[99].

Ideea că ar putea exista o activitate ce-și află repausul în ea însăși este surprinzător de originală – fără precedent sau prelungire în istoria gândirii occidentale –, întocmai ca și preferința ontologică a lui Scotus pentru contingent în defavoarea necesarului și pentru particularul existent, în defavoarea universalului. Am încercat să arăt că la Scotus avem de-a face nu cu o simplă inversare conceptuală, ci cu intuiții autentice noi, care, probabil, ar putea fi explicate toate drept condițiile speculative cerute de o filozofie a libertății. Din câte-mi pot da seama, în istoria filozofiei doar Kant poate

fi egalul lui Scotus în devotamentul necondiționat față de libertate. Și totuși Kant, în mod cert, nu i-a cunoscut scrierile. De aceea voi încheia cu un pasaj ciudat din *Critica rațiunii pure* care cel puțin se ocupă de aceeași problemă, deși fără a pomeni defel Libertatea Voinței:

> E un lucru cu totul remarcabil că dacă se presupune că ceva există nu ne putem sustrage consecinței că ceva există în mod necesar. ... Dimpotrivă, oricare ar fi conceptul despre un lucru pe care l-aș admite, găsesc că existența lui nu poate fi niciodată reprezentată de mine ca absolut necesară și că, oricare ar fi acest lucru existent, nimic nu mă împiedică să gândesc non-existența lui, că prin urmare eu trebuie să admit, într-adevăr, ceva necesar pentru ceea ce există în genere, dar nu pot gândi nici un singur lucru ca fiind el însuși necesar în sine. Aceasta înseamnă că nu pot *încheia* niciodată regresia spre condițiile existenței fără a admite o ființă necesară, dar nu pot *începe* niciodată de la ea. [Și încheind această deliberare câteva pagini mai departe] ... nu există nimic care să lege în mod absolut rațiunea de această existență, ci [ea, rațiunea] poate oricând și fără contradicție să suprime o asemenea existență; numai în idei se află necesitatea absolută.[100]

La care putem adăuga, instruiți de Scotus, că neantul absolut nu poate fi găsit în gândire. Vom avea prilejul să revenim la această idee mai târziu, când vom discuta despre destinele incerte ale facultății volitive către sfârșitul epocii moderne.

CAPITOLUL IV
Concluzii

13 *Idealismul german și „curcubeul conceptelor"*

Înainte de a ajunge la partea finală a considerațiilor mele, voi încerca să justific ultimul și cel mai mare salt peste veacuri făcut în această prezentare schematică și fragmentară, pe care am avut prezumția s-o anunț ca pe o istorie a Voinței. Am menționat deja îndoielile mele față de posibila legitimitate a unei „istorii a ideilor", a unei *Geistesgeschichte* sprijinite pe asumpția că ideile se succedă și dau naștere una alteia într-o succesiune temporală. O atare asumpție are sens doar în sistemul dialecticii hegeliene. Dar, dincolo de orice teorii, există o consemnare a ideilor marilor gânditori al căror loc în istoria factuală este indiscutabil și a căror mărturie în afirmarea sau negarea Voinței am atins-o aici doar în treacăt – de o parte a disputei pe Descartes și Leibniz, iar de cealaltă, pe Hobbes și Spinoza.

Singurul mare gânditor din aceste veacuri care ar fi cu adevărat irelevant în contextul nostru este Kant. La el Voința nu este o capacitate mentală *aparte*, distinctă de gândire, ci este rațiune practică, o *Vernunftwille* ce nu diferă semnificativ de aristotelicul *nous praktikós*; consider pe deplin îndreptățită afirmația că „principala teză a filozofiei morale kantiene este că rațiunea pură poate fi practică"[1]. Voința nu este la Kant nici libertate de alegere (*liberum arbitrium*), nici propria-și cauză; pentru el, pura spontaneitate, pe care adesea o numea „spontaneitate absolută", există numai în gândire. Voința kantiană e delegată de rațiune să-i fie organul executiv în tot ce ține de conduită.

Mult mai stânjenitoare și având, ca atare, nevoie de justificare este absența din considerațiile noastre a evoluției idealismului german de după Kant, saltul făcut peste Fichte, Schelling și Hegel, care în maniera lor speculativă au rezumat secolele epocii moderne. Căci ivirea și apoi declinul epocii moderne nu sunt o născocire a „istoriei ideilor“, ci un eveniment factual și databil: descoperirea întregului pământ și a unei părți din univers, nașterea științei și tehnologiei moderne, urmate de declinul autorității Bisericii, de secularizare și de Iluminism.

Această importantă fractură factuală intervenită în trecutul nostru a fost caracterizată și interpretată dintr-o multitudine de puncte de vedere, toate legitime; în contextul a ceea ce discutăm aici, cea mai decisivă evoluție petrecută în cursul acestor secole a constituit-o subiectivizarea gândirii cognitive și deopotrivă a celei metafizice. Abia în cursul acestor secole a devenit omul centrul de preocupări pentru știință, precum și pentru filozofie. Asta nu s-a întâmplat mai devreme, deși, după cum am văzut, descoperirea Voinței a coincis cu descoperirea „omului lăuntric“ într-un moment când omul devenise „o întrebare pentru el însuși“. Abia când știința a dovedit nu numai că simțurile omenești sunt supuse erorii – care putea fi corectată în lumina unor noi dovezi, în scopul dezvăluirii „adevărului“ –, ci și că aparatul senzorial al omului era pe veci incapabil de certitudini intrinsec evidente, spiritul omului, acum redus la el însuși, a început, cu Descartes, să caute o „certitudine“ care să fie un pur dat al conștiinței. Când Nietzsche numea epoca modernă „școală a suspiciunii“, înțelegea prin aceasta că, cel puțin începând cu Descartes, omul nu a mai fost sigur de nimic, nici măcar de propria-i realitate, ci a simțit nevoia să demonstreze nu doar existența lui Dumnezeu, ci să-și demonstreze și propria existență. Descartes găsea certitudinea lui eu-sunt în al său *cogito me cogitare*; adică într-o experiență mentală pentru care nu era necesar nici unul din simțurile care ne livrează realitatea noastră și a lumii.

O atare certitudine este, desigur, foarte contestabilă. Încă Pascal, altminteri influențat și el de Descartes, obiecta că această conștiință nu ar fi suficientă nici pentru a distinge între vis și realitate: un biet meșteșugar care în fiecare noapte, timp de douăsprezece ore, ar visa că e rege ar avea aceeași viață (și s-ar bucura de aceeași cantitate de „fericire“) ca un rege care ar visa în fiecare noapte că e un biet meșteșugar. În plus, dat fiind că „deseori visăm că visăm“, nimic nu poate garanta că ceea ce numim viața noastră nu este

în întregul ei decât un vis din care ne vom trezi în moarte. A pune totul la îndoială („*de omnibus dubitandum est*") și a afla certitudine în chiar activitatea de punere la îndoială, cerută de „noua filozofie [care] pune totul la îndoială" (Donne), nu servește la nimic, căci cel ce practică o astfel de îndoială nu este oare obligat să se îndoiască și de faptul că se îndoiește? Nimeni, ce-i drept, nu a mers atât de departe, dar asta nu înseamnă decât că „nimeni nu a fost vreodată sceptic [*pyrrhonian*, în limbajul lui Pascal] până la capăt", deși nu rațiunea l-a întărit; l-a oprit de la aceasta „natura [venită în] ajutorul nevolnicei rațiuni"; așadar, cartezianismul era „ceva asemenea poveștii lui Don Quijote"[2].

Câteva secole mai târziu, Nietzsche, aplicând încă aceeași formulă de gândire, suspecta că „crezul nostru [cartezian] în «eu» [în eul gânditor] ... ca fiind unica realitate care [ne face] să atribuim realitate lucrurilor în general"[3]. Într-adevăr, nimic nu a devenit mai caracteristic pentru ultimele faze ale metafizicii decât acest fel de răsturnare a raporturilor, al cărei maestru inegalabil a fost Nietzsche, cu necruțător de onestele sale experimente mentale (*Gedankexperimenten*). Dar acest joc – pe atunci încă un joc de gândire, nu unul de limbaj – nu a devenit posibil decât după ce, odată cu nașterea idealismului german, toate punțile au fost rupte, „în afară de punțile-curcubeu ale conceptelor"[4], sau, exprimându-ne mai puțin poetic, după ce filozofii au priceput că „noutatea poziției noastre contemporane în filozofie rezidă în convingerea, pe care nici o epocă dinaintea noastră n-a împărtășit-o, că nu posedăm adevărul. Toate generațiile anterioare «au fost în posesia adevărului», chiar și scepticii"[5].

Nietzsche și Heidegger greșesc, cred eu, în datarea acelei convingeri moderne; de fapt, ea a însoțit nașterea științei moderne și apoi a fost atenuată de „certitudinea" carteziană ca substitut al adevărului; la rândul ei, aceasta a fost năruită de Kant alături de rămășițele scolasticii, care, sub formă de exerciții logice și sub forma dogmatismului „școlilor", dusese o existență destul de fragilă, de pură erudiție. Dar abia la sfârșitul secolului al XIX-lea (aici Heidegger are dreptate) convingerea că nu posedăm adevărul a devenit opinia comună a păturilor educate și s-a impus precum ceva de felul Spiritului Epocii, avându-și în Nietzsche cel mai neînfricat exponent.

Totuși, puternicul factor care a întârziat timp de veacuri această reacție a răsărit el însuși, odată cu nașterea științelor, în chip de răspuns firesc al oricărui om capabil de gândire la enormul și enorm de rapidul progres al

cunoașterii omenești, progres care inevitabil făcea ca, prin comparație, secolele precedente, de după Antichitate, să pară simplă stagnare. Conceptul de *Progres* ca o vastă campanie colectivă în interesul cunoașterii de dragul ei înseși, „la care iau parte toți oamenii de știință din trecut, prezent și viitor ... apărea pentru prima dată pe deplin conturat în scrierile lui Francis Bacon“[6]. Odată cu el s-a produs, la început aproape automat, o importantă mutație în înțelegerea Timpului – instalarea Viitorului în poziția privilegiată ocupată până atunci de Prezent sau de Trecut. Ideea că în mod necesar fiecare nouă generație avea să cunoască mai mult decât predecesoarea ei și că această înaintare nu se va încheia niciodată – convingere care abia în vremea noastră a găsit contestatari – a fost îndeajuns de importantă; dar și mai importantă pentru contextul discuției noastre este percepția simplă, prozaică conform căreia „cunoașterea științifică“ se obține și poate fi obținută doar „pas cu pas, prin contribuția *generațiilor* de exploratori care adaugă la descoperirile predecesorilor și treptat le amendează“.

Dezvoltarea științei a început cu noile descoperiri ale astronomilor, savanți care nu numai că au „folosit în modul cel mai sistematic“ rezultatele predecesorilor lor, ci, fără observațiile consemnate și fiabile ale generațiilor anterioare, nici n-ar fi putut realiza nici un fel de „progres“, dat fiind că durata de viață a unui om, sau a unei generații de oameni, este, evident, prea scurtă pentru a verifica datele și a valida ipotezele științifice din acest domeniu. Dar „astronomii alcătuiseră cataloage utilizabile de către viitorii oameni de știință“, adică duraseră temelia pentru progresele științifice. (Astronomia, firește, nu a fost cu totul singură în inițierea progresului. Toma d'Aquino era conștient de o „sporire a cunoașterii științifice“ – „*augmentum factum est*“ –, pe care o explica prin „lipsurile din cunoștințele celor ce primii au inventat științele“. Meșteșugarii, de asemenea, obișnuiți cu metoda încercării și erorii, erau pe deplin conștienți de anumite ameliorări survenite în meseriile lor. Breslele însă „puneau accentul pe continuitate, și nu pe progresul meșteșugurilor“ și „singurul pasaj din literatura vremii care exprimă ideea de progres gradual al cunoașterii, mai bine zis al iscusinței tehnice, figurează într-un tratat despre artilerie“[7]. Totuși, pasul hotărâtor care a dat impulsul științei moderne a fost făcut în astronomie, iar ideea de Progres, care începând de atunci s-a impus în toate celelalte științe, ajungând în cele din urmă ideea dominantă și în conceptul la fel de modern de Istorie, s-a întemeiat inițial pe coroborarea datelor, schimbul de cunoștințe și lenta

acumulare de observații, care au fost premisele progresului din astronomie. Abia după descoperirile revoluționare de mare răsunet din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, ceea ce se petrecea în acest domeniu a captat și atenția celor ce se preocupau de condiția umană în general.

Astfel, în timp ce „noua filozofie“, dovedind inadecvarea simțurilor noastre, „pusese totul la îndoială“ și dăduse naștere la suspiciune și disperare, la fel de vădita mișcare progresivă a cunoașterii dăduse naștere unui optimism nețărmurit în privința posibilităților omului de a cunoaște și a învăța. Cu mențiunea, totuși, că acest optimism nu se aplica oamenilor la singular, nici chiar comunităților relativ mici de oameni de știință, ci doar succesiunii generațiilor, adică omenirii ca întreg. În cuvintele lui Pascal, care a sesizat cel dintâi că ideea de Progres era un complement necesar al ideii de Omenire, „prerogativa specific [umană] [prin care omul diferă de animal] rezidă în aceea că nu doar fiecare individ uman poate avansa zi de zi în cunoaștere, ci și toți oamenii laolaltă progresează continuu pe măsură ce universul îmbătrânește ..., astfel încât întreg șirul de oameni de-a lungul secolelor trebuie *considerat ca un același om care subzistă mereu și învață continuu*“[8] (subl. mea).

Decisiv în această formulare este că noțiunea de „toți oamenii laolaltă“, care, firește, nu e o realitate, ci o idee, a fost numaidecât interpretată după modelul „omului“, al unui „subiect“ ce putea servi drept substantiv pentru tot felul de activități exprimate prin verbe. Acest concept nu era, la drept vorbind, o metaforă, ci o *personificare* deplină, de felul celor ce se întâlnesc în alegoriile din povestirile Renașterii. Cu alte cuvinte, *Progresul a devenit proiectul Omenirii*, cel ce acționează în spatele oamenilor reali – o forță personificată precum cele pe care le întâlnim ceva mai târziu în „mâna invizibilă“ a lui Adam Smith, în „șiretenia naturii“ a lui Kant, în „viclenia rațiunii“ a lui Hegel și în „materialismul dialectic“ al lui Marx. De bună seamă că istoricul ideilor nu va vedea în aceste noțiuni nimic mai mult decât secularizarea Providenței, o interpretare cu atât mai contestabilă, cu cât personificarea Omenirii o găsim la Pascal, care cu siguranță ar fi fost ultimul care să dorească un substitut secular al lui Dumnezeu în rolul de cârmuitor al lumii.

Oricum ar sta lucrurile în această privință, ideile conexe de Omenire și de Progres au ajuns în prim-planul speculațiilor filozofice doar după ce Revoluția Franceză a demonstrat spiritelor celor mai meditativi spectatori

ai săi posibila actualizare a unor entități invizibile cum sunt *liberté*, *fraternité*, *égalité*, părând astfel să constituie o infirmare palpabilă a celei mai vechi convingeri a oamenilor de gândire – aceea că vicisitudinile istoriei și necontenitele fluctuații din treburile omenești nu sunt demne de o atenție serioasă. (Oamenilor din ziua de astăzi, celebrul dicton al lui Platon din *Legile* că omul serios își păstrează seriozitatea pentru lucrurile serioase, „neirosind-o cu fleacuri“[9] de felul treburilor omenești, le poate părea excesivă; de fapt, acest dicton nu a fost contestat niciodată înainte de Vico, iar Vico nu a avut influență și ecou până în secolul al XIX-lea.) Revoluția Franceză, eveniment în multe privințe culminant al epocii moderne, a schimbat pentru aproape un secol tenta de ansamblu a gândirii; filozofii, un neam de oameni eminamente melancolici, au devenit voioși și optimiști. Ei credeau acum în Viitor, lăsând în seama istoricilor străvechile lamentații privitoare la mersul lumii. Ceea ce nu putuseră înfăptui secole de progrese științifice, pe deplin înțelese doar de participanții la marea întreprindere, dar nedepășind nici posibilitățile de înțelegere generale ale filozofului, a fost acum realizat în răstimp de câteva decenii: filozofii au fost convertiți la credința în progresul nu doar al cunoașterii, ci și al vieții omenești în general.

Iar în timp ce începeau să reflecteze, cu o aplicație fără precedent, asupra mersului *Istoriei*, ei nu puteau să nu devină conștienți aproape imediat de marea enigmă pe care le-o aducea în față noul lor obiect de studiu. Era vorba de faptul simplu că nici o acțiune nu-și atinge vreodată scopul propus și că Progresul – sau orice alt sens fix din procesul istoric – se naște dintr-un tulbure „amestec de eroare și violență“ (Goethe), dintr-un „deprimant hazard“ ce se observă în „mersul încâlcit al treburilor omenești“ (Kant). Sensul, atât cât este, poate fi detectat doar de înțelepciunea retrospectivă, când oamenii nu mai acționează, ci se apucă de depănat povestea celor întâmplate; atunci începe să pară că oamenii, urmărindu-și scopurile lor discordante, la voia întâmplării, au fost ghidați de o „intenție a naturii“, de „firul călăuzitor al rațiunii“[10]. I-am citat pe Kant și pe Goethe, care amândoi s-au oprit, așa-zicând, în pragul noii generații, cea a idealiștilor germani pentru care evenimentele Revoluției Franceze au constituit experiențele decisive ale vieții lor. Dar că „faptele istoriei cunoscute“ considerate în ele însele „nu posedă nici vreo bază comună, nici continuitate, nici coerență“ o știa încă Vico, iar Hegel, mult după aceea, insista că „pasiunile, scopurile private și împlinirea dorințelor personale sunt … cele mai eficace resorturi ale

acțiunii". Așadar, nu înregistrarea evenimentelor trecute, ci doar istorisirea lor are sens, iar ceea ce impresionează în mod deosebit în remarcile făcute de Kant către sfârșitul vieții este că a înțeles imediat că subiectul acțiunii Istoriei va trebui să fie Omenirea, și nu omul sau vreo comunitate umană atestată. Impresionant e și faptul că el a fost capabil să sesizeze marele defect din proiectul Istoriei: „Va rămâne în veci deconcertant că generațiile anterioare par să se dedea activităților lor anevoioase doar de dragul celor de mai târziu ... și că doar ultima dintre ele va avea norocul să locuiască în casa [terminată]"[11].

A fost probabil o simplă coincidență că generația care a ajuns la maturitate sub impactul revoluțiilor din secolul al XVIII-lea a fost totodată modelată mental de eliberarea kantiană a gândirii, de rezolvarea kantiană a vechii dileme dintre dogmatism și scepticism prin introducerea unei autocritici a Rațiunii. Și, cum revoluția i-a încurajat pe cei ce alcătuiau această generație să transfere ideea de Progres din domeniul științei în cel al vieții omenești în general și să o înțeleagă ca progres al Istoriei, era cât se poate de firesc ca atenția lor să se îndrepte spre Voință ca fiind resortul acțiunii și organul Viitorului. Rezultatul a fost că „ideea de a face din libertate miza supremă a filozofiei a dus la eliberarea spiritului uman – și nu doar în raport cu sine", a făcut ca eul gânditor să fie capabil de speculație liberă în elaborări mentale ce aveau drept scop final „să demonstreze nu numai că Eul este totul, ci și reciproc, că totul este Eu".[12]

Ceea ce în conceptul personificat de Omenire al lui Pascal apărea în chip restrictiv, tatonant, a început acum să prolifereze în proporții incredibile. Activitățile oamenilor, deopotrivă cele din sfera gândirii și cele din sfera acțiunii, erau transformate toate în activități ale unor concepte personificate – ceea ce a făcut ca filozofia să fie, pe de o parte, mult mai dificilă (principala dificultate în filozofia hegeliană este alura ei abstractă, cu trimiteri doar ocazionale la datele și fenomenele reale vizate în ea), iar pe de alta, incomparabil mai vie. A fost o adevărată orgie a speculației pure, care, în net contrast cu rațiunea critică a lui Kant, deborda de date istorice travestite în abstracții radicale. Cum despre însuși conceptul personificat se presupunea că acționează, e ca și cum filozofia (în cuvintele lui Schelling) „s-a înălțat la un standard mai înalt", la un „realism superior" în care niște simple entități mentale, niște *noúmena* kantiene, produse dematerializate ale reflecției eului gânditor asupra unor date reale – istorice la Hegel, mitologice

sau religioase la Schelling –, își încep straniul lor dans de fantome dezîncarnate, dans ale cărui gesturi și ritmuri nu sunt reglate, nici limitate de vreo idee a rațiunii.

Acest tărâm al purei speculații e cel pe care a apărut Voința în decursul scurtei perioade a idealismului german. „În cea mai înaltă și ultimă instanță", declara Schelling, „nu există altă ființă în afara Vrerii [*Wollen*]. Vrerea este ființa originară, și numai ei i se potrivesc toate predicatele acesteia: caracterul abisal, eternitatea, independența față de timp, afirmarea de sine. Întreaga filozofie nu este altceva decât strădania de a găsi această ultimă expresie a sa"[13]. Iar Heidegger, citând în eseul său *Ce înseamnă „a gândi"?* acest pasaj, adaugă numaidecât: „Așadar, predicatele pe care gândirea metafizică, începând din Antichitate, le atribuia Ființei, Schelling le găsește în forma lor finală, supremă, cea mai desăvârșită ... în voire. *Voința în această voire nu înseamnă însă aici o capacitate a sufletului omenesc*; cuvântul «voire» desemnează aici Ființa ființărilor ca un întreg"[14] (subl. mea). Fără îndoială că Heidegger are dreptate; Voința la Schelling este o entitate metafizică, dar, spre deosebire de mai banalele și mai vechile paralogisme metafizice, ea este personificată. Într-un alt context și într-o formulare mai precisă, Heidegger însuși rezumă semnificația acestui Concept personificat: ușor ia naștere *falsa* „opinie că voința umană constituie originea voinței-de-a-voí, când de fapt, dimpotrivă, omul este voit de Voința-de-a-voí, fără măcar a experimenta esența unei asemenea voíri"[15].

Cu aceste cuvinte Heidegger se împotrivește cu hotărâre subiectivismului epocii moderne, precum și analizelor fenomenologice, care au avut întotdeauna drept principal scop „salvarea fenomenelor" așa cum sunt date în conștiință. Iar polul spre care se întoarce pătrunzând în „curcubeul conceptelor" sunt idealismul german și excluderea francă de către acesta a omului și a facultăților omenești în favoarea unor concepte personificate.

Nietzsche a diagnosticat cu neîntrecută claritate inspirația din spatele acestei filozofii germane post-kantiene; el cunoștea mult prea bine acea filozofie și până la urmă a apucat-o el însuși pe o cale asemănătoare, poate chiar mai extremistă.

> [Filozofia germană, spunea Nietzsche] este cea mai fundamentală formă de ... nostalgie din câte au existat vreodată: nu te mai simți acasă nicăieri; în cele din urmă tânjești să te întorci în singurul loc unde poți fi acasă – în lumea greacă! Numai că tocmai în acea direcție toate punțile sunt rupte – exceptând punțile-curcu-

> beu ale conceptelor... De bună seamă, pentru a păşi pe aceste punţi, trebuie să fii foarte uşor, foarte subtil, foarte subţire! Dar câtă fericire sălăşluieşte deja în această tânjire spre spiritualitate, aproape spre spectralitate [*Geisterhaftigkeit*]! ... Vrei să te duci *înapoi*, prin Părinţii Bisericii, până la greci... Filozofia germană este o bucată ... din voinţa de Renaştere, din voinţa de a continua cu descoperirea Antichităţii, cu dezgroparea filozofiei antice, mai ales a presocraticilor – cel mai adânc îngropat dintre templele greceşti! Peste câteva secole se va socoti, probabil, că toată filozofia germană îşi datorează demnitatea sa reală faptului de a fi o treptată recuperare a solului Antichităţii ... pe zi ce trece devenim tot mai greci; iniţial, cum se şi cuvine, în concepte şi evaluări – oarecum ca nişte fantome elenizante...[16]

Conceptul personificat îşi avea, fără îndoială, originea în experienţa verificabilă, dar pseudo-imperiul de spirite dezîncarnate ce acţionează în spatele oamenilor era plămădit din nostalgia după o altă lume, în care spiritul omenesc să se poată simţi acasă.

Aceasta e, aşadar, justificarea mea pentru faptul de a fi omis din consideraţiile mele acel corp de gândire, idealismul german, unde pura speculaţie în sfera metafizicii şi-a atins, probabil, punctul culminant şi deopotrivă sfârşitul. N-am vrut să traversez „curcubeul conceptelor“, poate pentru că nu sunt suficient de nostalgică, în orice caz pentru că nu cred într-o lume, fie ea trecută sau viitoare, în care spiritul omenesc, echipat să se retragă din lumea fenomenală, ar putea sau ar trebui să se simtă confortabil acasă. În plus, cel puţin în cazul lui Nietzsche şi al lui Heidegger, tocmai confruntarea cu Voinţa ca facultate umană, şi nu ca o categorie ontologică, i-a îndemnat întâi să repudieze acea facultate, iar *apoi* să se întoarcă şi să-şi plaseze încrederea în această casă fantomatică de concepte personificate, care în mod atât de evident a fost „clădită“ şi decorată de eul gânditor, ca opus eului volitiv.

14 Repudierea nietzscheană a Voinţei

În discuţia mea despre Voinţă am pomenit de mai multe ori două moduri total diferite de a înţelege această facultate: ca pe o facultate de alegere între obiective şi scopuri, numită în latină *liberum arbitrium*, care acţionează ca arbitru între scopuri date şi deliberează autonom asupra mijloacelor de a le atinge; iar pe de altă parte, ca facultate umană „de a începe cu totul spontan

o serie în timp“ (Kant)[17] sau, potrivit formulării augustiniene „*initium ut esset homo creatus est*“, capacitatea omului de a începe, pentru că el însuși este un început. Odată cu conceptul de Progres al epocii moderne și cu deplasarea inerentă lui de la înțelegerea viitorului drept ceea ce vine spre noi la ceea ce noi determinăm prin proiectele Voinței, era obligatoriu ca puterea instigatoare a Voinței să ajungă în prim-plan. Ceea ce s-a și petrecut, într-adevăr, după cum o arată opinia comună a epocii.

Pe de altă parte, nimic nu e mai caracteristic pentru începuturile a ceea ce în prezent numim „existențialism“ decât absența unor asemenea rezonanțe optimiste. Potrivit lui Nietzsche, acel optimism nu se explică decât prin „lipsa simțului istoric“, pe care el o considera „păcatul originar al tuturor filozofilor“[18]. „Să nu ne lăsăm amăgiți! Timpul merge înainte; nouă ne-ar plăcea să credem că și tot ce este în el merge înainte – că dezvoltarea duce înainte.“ Iar cât despre corelatul Progresului, anume ideea de omenire: „«Omenirea» nu înaintează; ea nici măcar nu există“[19].

Cu alte cuvinte, deși suspiciunea universală de la începutul epocii moderne a fost puternic neutralizată, zăgăzuită, întâi de ideea de Progres, iar apoi de aparenta ei întrupare și încununare în Revoluția Franceză, aceasta s-a dovedit a nu fi decât o acțiune de tergiversare, a cărei forță s-a epuizat în cele din urmă. Dacă privim această evoluție din perspectivă istorică, tot ce putem spune este că acele *Gedankenexperimenten* nietzscheeene – „o filozofie experimentală de felul celei pe care o trăiesc eu anticipează în mod euristic chiar și posibilitățile nihilismului principial“[20] – au încheiat în cele din urmă ceea ce începuse cu Descartes și Pascal în secolul al XVII-lea.

Oamenii, mereu tentați să ridice vălul de pe viitor – cu ajutorul calculatoarelor, al horoscoapelor sau al măruntaielor de animale sacrificate –, au obținut în aceste „științe“ rezultate mai precare decât în aproape orice altă întreprindere științifică. Totuși, dacă ar fi vorba de o competiție onestă între futurologi în privința epocii noastre, premiul i s-ar putea acorda pe merit lui John Donne, un poet fără nici un fel de ambiții științifice, care în 1611 scria în chip de reacție imediată la ceea ce aflase că se întâmplă în științe (acestea aveau să poarte încă multă vreme numele de „filozofie naturală“). Nu a trebuit să-i aștepte pe Descartes sau Pascal pentru a trage concluzii din ceea ce percepea.

Noua Filozofie aruncă-asupra a toate îndoiala,
Elementul Foc e-aproape stins;
Soarele s-a pierdut, ca și Pământul, iar cugetarea
nu-i mai e omului o bună călăuză către ele. ...
Toate-s bucăți, și orice rânduială, spulberată,
orice măsură cum se cade, orice legătură.
Uitat e ce înseamnă Prinț, Supus, Tată și Fiu...

Și el încheie cu niște lamentații cum n-aveau să se mai audă decât peste aproape trei sute de ani: „când știi asta, știi ce monstru hidos ..., ce palid Spectru ..., ce scrum arid e lumea asta“[21].

Acesta e fundalul istoric pe care va trebui să-i analizăm pe ultimii doi gânditori aflați încă destul de aproape de moștenirea filozofică a Occidentului pentru a recunoaște în Voință una dintre cele mai importante facultăți ale spiritului. Începem cu Nietzsche, având mereu în minte că el nu a scris niciodată o carte cu titlul „Voința de putere“, că mulțimea de fragmente, însemnări și aforisme purtând acest titlu a fost publicată postum, ca o selecție dintr-un vălmășag de ziceri răzlețe și adesea contradictorii. Fiecare din acestea este ceea ce sunt de fapt toate scrierile mature ale lui Nietzsche – un experiment mental – gen literar surprinzător de rar în istoria noastră consemnată. Cea mai evidentă analogie o constituie *Cugetările* lui Pascal, care au în comun cu *Voința de putere* a lui Nietzsche un aranjament atât de aleatoriu, încât editorii de mai târziu au trebuit să încerce să le *re*aranjeze, cu rezultatul agasant că cititorul nu prea izbutește să le dea de cap și să le dateze.

Vom examina mai întâi un număr de simple enunțuri descriptive, fără conotații metafizice sau general-filozofice. Majoritatea lor sună destul de familiar, dar e recomandabil ca de aici să nu conchidem pripit că s-ar putea să fie vorba de influențe livrești. Tragerea unor astfel de concluzii este deosebit de tentantă în cazul lui Heidegger, care, pe de o parte, era un bun cunoscător al filozofiei medievale, iar pe de alta insista, în *Ființă și timp*, asupra primatului timpului viitor (lucru despre care am vorbit deja). Cu atât mai notabil este, în aceste condiții, că în discuția sa despre Voință, care îmbracă în principal forma unei interpretări a lui Nietzsche, el nu amintește nicăieri descoperirile lui Augustin din *Confesiuni*. Prin urmare, ceea ce va suna familiar în cele ce urmează ar trebui pus mai degrabă pe seama caracteristicilor particulare ale facultății volitive; chiar și de influența lui Schopenhauer

asupra tânărului Nietzsche putem să nu ținem seamă, fără mari scrupule. Nietzsche știa că „Schopenhauer vorbea despre «voință»; dar nimic nu e mai caracteristic pentru filozofia sa decât faptul că actul autentic de voință lipsește din ea“[22], și a sesizat corect că rațiunea acestui fapt rezida într-o „înțelegere funciarmente greșită a *voinței* (ca și cum dorința, instinctul, pulsiunea ar fi *elementele esențiale* ale voinței)“, când de fapt „voința este tocmai cea care vede în dorințe un stăpân, indicându-le drumul și măsura“[23].

Căci „a voí nu este totuna cu a dori, a năzui la ceva, a râvni: ea diferă de toate acestea prin elementul Poruncii. ... Că ceva este poruncit, aceasta este inerent voirii“[24]. Heidegger comentează: „Nici o exprimare caracteristică nu apare mai frecvent la Nietzsche decât că ... a voí înseamnă a porunci; Voinței îi este inerent gândul poruncitor“[25]. Deopotrivă de caracteristic este că doar în foarte rare cazuri acest gând poruncitor urmărește dominarea altora: porunca și supunerea sunt prezente amândouă în minte – într-un mod straniu de asemănător concepției lui Augustin, despre care Nietzsche în mod sigur nu știa nimic.

El își explică mai pe larg gândul în *Dincolo de bine și de rău*:

> Un om care *vrea* ceva – acela ordonă cuiva dinlăuntrul lui, cuiva care ascultă. ... Dar acum să luăm aminte la cel mai straniu aspect al voinței – acest lucru atât de complex, pentru care mulțimea are la dispoziție un *singur* cuvânt: dacă, în cazul dat, *suntem deopotrivă cei ce dau ordine și cei ce le ascultă*, iar în această ultimă calitate cunoaștem constrângeri, presiuni, oprimări, împotriviri și rezistențe, sentimente care se manifestă în genere imediat după actul de voință, pe de altă parte ... cel ce vrea și ordonă ... are sentimente de plăcere care sporesc cu atât mai mult, cu cât ... obișnuim să ignorăm această dualitate și să ne înșelăm escamotând-o în virtutea conceptului sintetic de «eu»..., [astfel încât] cel ce vrea crede, cu un grad considerabil de siguranță, că voința și acțiunea sunt cumva unul și același lucru [subl. mea].

Această operație volitivă existentă doar în mintea noastră trece peste dualitatea mentală a lui doi-în-unul devenită înfruntare între cel ce poruncește și cel ce ar trebui să se supună, identificând totalitatea eului cu partea poruncitoare și anticipând că cealaltă parte, cea care rezistă, se va supune și va face ce i se poruncește. „Ceea ce se numește «libertatea voinței» este în esență afectul superiorității cu privire la cel ce trebuie să dea ascultare: «Eu sunt liber; ‘el’ trebuie să se supună» – iată lucrul ce se ascunde în toate vrerile.“[26]

De la Nietzsche nu ne-am aștepta să creadă în harul divin ca putere tămăduitoare pentru dualitatea Voinței. Ceea ce *este* neașteptat în descrierea de

mai sus e faptul că el a detectat în „conștiința“ acelei lupte o stratagemă a eului care-i permite să se eschiveze de la conflict identificându-se cu partea poruncitoare și să ignore, așa-zicând, sentimentele neplăcute, paralizante de a fi constrâns și deci mereu pe punctul de a se împotrivi. Nietzsche adesea denunță acest sentiment de superioritate ca pe o iluzie, deși una salutară. În alte pasaje el explică „ciudățenia“ întregului fenomen numindu-l o „oscilație [a voinței] între Da și Nu“, dar nu abandonează ideea sentimentului de superioritate al eului prin identificarea respectivei oscilații cu un fel de pendulare între plăcere și durere. Plăcerea, care sub acest aspect, dar și sub altele diferă de *delectatio* a lui Scotus, este în mod vădit bucuria anticipată a lui eu-pot inerentă actului de voință însuși, independent de execuție, sau sentimentul triumfător pe care-l cunoaștem cu toții când ceva ne izbutește, indiferent de public și de elogiu. La Nietzsche e important că include sentimentele negative și servile de constrângere și de împotrivire sau resentiment printre obstacolele necesare fără de care Voința nici nu și-ar cunoaște măcar puterea. Doar biruind o rezistență internă, Voința devine conștientă de geneza sa: ea nu se încordează pentru a dobândi putere, ci puterea este chiar sursa ei. Citez iar din *Dincolo de bine și de rău*: „«Libertarea voinței» – iată expresia care denumește complexa stare de plăcere a celui ce vrea și ordonă, identificându-se totodată cu executantul, care se bucură și el, la rându-i, de triumful asupra împotrivirilor, dar care în sinea lui își formează părerea că tocmai propria-i voință este aceea care le-a depășit de fapt. Cel care vrea adaugă astfel propriilor sentimente de plăcere, pe care le are ca individ ce ordonă, sentimentele de plăcere ale instrumentelor care execută cu succes ordinele lui“[27].

Această descriere, care atribuie sursa de putere a Voinței lui doi-în-unul al ei – eului care rezistă și eului triumfător –, își datorează plauzibilitatea neașteptatei introduceri în discuție a principiului durere–plăcere: „a considera plăcerea și neplăcerea drept fapte cardinale“[28]. Așa cum simpla absență a durerii nu poate niciodată produce plăcere, tot așa Voința, dacă n-ar trebui să învingă o rezistență, n-ar dobândi niciodată putere. Aici, urmând în mod neintenționat vechile filozofii hedoniste, și nu calculul contemporan plăcere–durere, Nietzsche se sprijină în descrierea sa pe experiența *eliberării* de durere – nu pe simpla absență a durerii sau simpla prezență a plăcerii. Intensitatea senzației de eliberare nu este egalată decât de intensitatea senzației de durere și este întotdeauna mai mare decât orice plăcere nelegată de durere. Plăcerea de a bea cel mai select vin e incomparabil mai mică decât

cea pe care prima înghițitură de apă o procură unui om chinuit de o sete cumplită. În acest sens, există o clară distincție între bucurie, independentă și nelegată de nevoi și dorințe, și plăcere, apetitul senzual al unei făpturi al cărei corp este viu în măsura în care simte nevoia de ceva ce nu are.

Bucuria, pare-se, o poate simți doar cineva pe deplin eliberat de durere și dorință; altfel spus, ea se plasează în afara calculului durere–plăcere, pe care Nietzsche îl disprețuia din pricina utilitarismului inerent acestuia. Bucuria – ceea ce Nietzsche numea principiul dionisiac – vine din *abundență*, și e adevărat că orice bucurie e un fel de lux; ne copleșește și nu putem avea parte de ea decât după ce nevoile vieții au fost satisfăcute. Prin asta nu este negat însă elementul senzual din bucurie; abundența e totuși abundență *de viață*, iar principiul dionisiac din plăcerea senzuală se transformă în distrugere tocmai pentru că abundența își poate permite distrugerea. În această privință, nu este oare Voința cât se poate de strâns înrudită cu principiul vieții, care necontenit produce și distruge? Așa se face că Nietzsche definește dionisiacul drept „identificare temporară cu principiul vieții (care include și voluptatea martirului)", drept „bucuria în distrugere... și la priveliștea decăderii sale treptate. ... Bucurie pentru ceea ce vine și sălășluiește în viitor, care triumfă asupra binelui prezent, oricât de mare ar fi acesta".[29]

Trecerea efectuată de Nietzsche de la eu-vreau la anticipatul eu-pot, trecere care neagă paulinicul vreau-și-*nu*-pot, iar prin aceasta și orice etică creștină, se bazează pe un Da fără rezerve declarat Vieții, adică pe o înălțare a Vieții cum este ea experimentată în afara tuturor activităților spirituale la rangul de supremă valoare prin care trebuie evaluat tot restul. Lucrul acesta este posibil și plauzibil pentru că fiecărui eu-vreau îi este într-adevăr inerent un eu-pot, după cum am văzut în discuția noastră despre Duns Scotus: „*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*" („Voința este o putere pentru că *poate* înfăptui ceva").[30] Voința nietzscheană însă nu e limitată de propriul eu-pot inerent; de exemplu, pot să voiesc eternitatea, iar Nietzsche preconizează un viitor care va produce „supraomul", adică o nouă specie umană îndeajuns de puternică pentru a trăi în gândul unei „eterne reîntoarceri". „Noi am creat cea mai măreață idee – să creăm acum ființa căreia ea să-i fie lesnicioasă și fericită!... A celebra viitorul, nu trecutul. A cânta [*dichten*] mitul viitorului."[31]

Firește, viața ca supremă valoare nu poate fi demonstrată; ea este o simplă ipoteză, este asumpția făcută de simțul comun că voința este liberă, pentru

că fără această asumpție – după cum s-a spus și s-a repetat – nu poate avea sens nici un precept de ordin moral, religios sau juridic. Ea este contrazisă de „ipoteza științifică“ potrivit căreia – după cum a arătat, în particular, Kant – orice act, din clipa în care intră în lume, este integrat într-o rețea de cauze și astfel figurează într-o serie de evenimente explicabile doar în contextul cauzalității. Pentru Nietzsche e decisiv că amintita ipoteză a simțului comun constituie „un sentiment dominant de care nu ne putem elibera nici chiar dacă ipoteza științifică ar fi demonstrată“[32]. Dar identificarea voinței cu trăirea, ideea că nevoia noastră de a trăi și voința noastră de a voí sunt în cele din urmă totuna are și alte consecințe, poate mai grave, pentru conceptul nietzschean de putere.

Acest lucru se clarifică în lumina a două importante metafore din *Știința voioasă*, una având de-a face cu viața, iar cealaltă introducând motivul „eternei reîntoarceri“ – „ideea de bază a lui Zarathustra“, cum a numit-o Nietzsche în *Ecce homo*, dar tot ideea de bază și în aforismele postume adunate sub titlul derutant, ne-nietzschean *Voința de putere*. Prima apare sub titlul *Voință și val* (*Wille und Welle*):

> Cât de lacom se apropie acest val, ca și cum ar trebui să atingă ceva! Cu ce grabă înspăimântătoare pătrunde până în cele mai tăinuite colțuri ale râpei stâncoase! ... pare că acolo este ascuns ceva de preț, de foarte mare preț. Și acum se întoarce, puțin mai încet, dar încă alb tot de agitație – e oare dezamăgit? A găsit ce căuta? Se preface că e dezamăgit? Dar se și apropie alt val, mai lacom, mai sălbatic decât primul, și sufletul său pare de asemenea plin de taine și de pofta săpării după comori. *Așa trăiesc valurile – așa trăim noi, cei care vrem...* Faceți ce vreți, trufașelor, urlați de plăcere și răutate sau scufundați-vă din nou ... și aruncați pe deasupra nesfârșitele voastre coame albe de spumă și stropi – totul îmi este bine-venit, căci totul vă stă atât de bine și *vă sunt recunoscător pentru tot* ... Căci ... vă recunosc pe voi și taina voastră, vă cunosc stirpea! Voi și eu suntem de-aceeași stirpe! Doar avem, voi și eu, aceeași taină! [subl. mea][33]

Aici, la prima vedere pare că am avea de-a face cu o metaforă perfectă, cu o „asemănare desăvârșită a două relații între lucruri total neasemănătoare“[34]. Relația valurilor cu marea din care țâșnesc fără intenție și scop, creând o înspăimântătoare și fără de noimă agitație, amintește de, și deci iluminează, zbuciumul pe care Voința îl stârnește în casa sufletului – părând mereu în căutare de ceva, până când se domolește, dar nu se stinge niciodată, fiind oricând gata de un nou asalt. Voinței îi place vrerea așa cum mării îi plac valurile, căci „omul preferă să vrea *neantul* decât să nu *vrea* deloc“[35]. La o

examinare mai atentă, însă, se vădește că aici s-a petrecut ceva decisiv cu ceea ce inițial fusese o metaforă tipic homerică. Acele metafore, după cum am văzut, erau întotdeauna ireversibile: contemplând furtunile de pe mare, omul își amintea de propriile emoții lăuntrice; dar acele emoții nu-i spuneau nimic despre mare. În metafora nietzscheană, cele două lucruri neasemănătoare pe care metafora le pune în legătură nu numai că-și seamănă, ci, pentru Nietzsche, sunt identice; iar „taina" de care el este atât de mândru constă tocmai în cunoașterea acestei identități. Voința și valul sunt totuna și ești chiar tentat să presupui că experiențele eului volitiv sunt cele ce l-au făcut pe Nietzsche să descopere zbuciumul mării.

Cu alte cuvinte, aparițiile lumii au devenit un simplu *simbol* pentru trăiri lăuntrice, urmarea fiind că metafora, menită inițial să întindă o punte peste prăpastia dintre eul gânditor sau volitiv și lumea aparițiilor, se prăbușește. Prăbușirea a avut loc nu pentru că s-a dat o mai mare greutate „obiectelor" ce confruntă viața umană, ci din pricina unei atitudini părtinitoare în favoarea aparatului sufletesc al omului, ale cărui experiențe sunt înțelese ca având primat absolut. La Nietzsche există o mulțime de pasaje care evidențiază acest antropomorfism fundamental. „Toate presupozițiile teoriei mecaniciste [identică, la Nietzsche, cu «ipoteza științifică»] – materia, atomii, gravitația, acțiunea și reacția – nu sunt «fapte-în-sine», ci interpretări cu ajutorul unor ficțiuni psihice."[36] Știința recentă a ajuns la bănuieli ciudat de similare în reflecțiile ei speculative asupra propriilor rezultate: în prezent „astrofizicienii ... sunt nevoiți să ia în considerare ... posibilitatea ca lumea lor externă să nu fie decât lumea noastră internă răsfrântă spre în afară ca o mănușă" (Lewis Mumford).

Trecem acum la a doua noastră poveste, care de fapt nu este o metaforă sau un simbol, ci o *parabolă* – povestea unui experiment mental intitulat de Nietzsche „*Das grösste Schwergewicht*", gândul care te-ar apăsa cel mai mult.

> Ce-ar fi dacă, într-o bună zi sau noapte, s-ar strecura un demon în singurătatea ta cea mai mare și ți-ar spune: „Viața asta, așa cum ai trăit-o și cum o trăiești și astăzi, va trebui s-o mai trăiești o dată și încă de nenumărate ori; și nu va fi nimic nou în ea, ci fiecare suferință și fiecare plăcere, fiecare gând și suspin și tot ceea ce este nespus de mic și de mare în viața ta trebuie să ți se reîntoarcă, totul în aceeași înșiruire – și acest păianjen și această lumină a lunii printre copaci, de asemenea această clipă și eu însumi. Veșnica clepsidră a existenței se răstoarnă iar și iar, mereu – și tu cu ea, praf al prafului!"

> Nu te-ai arunca la pământ și ai scrâșni din dinți, blestemându-l pe demonul care ar vorbi așa? Sau ai trăit o dată o clipă nemaiîntâlnită și i-ai răspunde: „Ești un dumnezeu și niciodată n-am auzit ceva mai dumnezeiesc!" Dacă te-ar copleși acest gând, așa cum ești, te-ar preschimba și poate te-ar zdrobi; întrebarea în toate și în orice „mai vrei lucrul acesta încă o dată și încă de nenumărate ori?" ar apăsa ca cea mai mare greutate asupra faptelor tale! Sau *cât ar trebui să te iubești pe tine însuți și viața pentru a nu mai cere nimic decât această ultimă și eternă confirmare și pecetluire?* [subl. mea][37]

Nici o versiune ulterioară a ideii eternei reîntoarceri nu exprimă atât de neechivoc caracteristica ei principală, aceea de a nu fi o doctrină, o teorie, nici măcar o ipoteză, ci un simplu experiment mental. Ca atare, întrucât implică o revenire experimentală la străvechiul concept de timp ciclic, el pare a se afla în flagrantă contradicție cu orice noțiune posibilă de Voință, ale cărei proiecte își asumă întotdeauna un timp rectiliniu și un viitor care este necunoscut și, ca atare, deschis la schimbare. În contextul spuselor lui Nietzsche însuși despre Voință și al trecerii postulate de el de la eu-vreau la un anticipat eu-pot, singura afinitate dintre cele două povești ar părea să rezide în „formidabilul moment" de copleșitoare „generozitate" – de „iubire" a Vieții – care în fecare din cele două cazuri a dat naștere respectivului gând.

Dacă privim situația prin prisma ideii de Voință, acesta ar fi momentul în care senzația de *eu-pot* își atinge apogeul și se revarsă într-o generalizată „senzație de putere" (*Kraftgefühl*). O asemenea emoție, după cum observă Nietzsche, se iscă adesea în noi „chiar și anterior faptei, fiind prilejuită de gândul la ceea ce urmează să întreprindem (ca la vederea unui dușman sau a unui obstacol cu care credem că ne putem măsura)". Pentru voința în acțiune această emoție nu contează prea mult; ea este „întotdeauna o senzație însoțitoare" căreia în mod greșit îi atribuim „forță de acțiune", calitatea de agent cauzator. „Credința noastră în cauzalitate este credință în forță și în efectul ei; o transpunere a trăirii noastre [prin care] identificăm forța cu senzația de forță."[38] Faimoasa descoperire a lui Hume că relația dintre cauză și efect se bazează pe o credință născută nu din cunoaștere, ci din deprindere și asociere a fost făcută din nou, și în mai multe variante, de Nietzsche, care nu era conștient că a avut un precursor.

Propria sa analiză este mai aprofundată și mai critică, pentru că în locul calculului de utilitate și al „sentimentului moral" ale lui Hume el pune experiența unui *eu-vreau* care este urmată de un efect, adică folosește faptul că omul e conștient de sine ca agent cauzator încă înainte de a fi făcut ceva.

Nietzsche nu crede însă că prin aceasta Voința devine mai puțin irelevantă; pentru el, la fel ca pentru Hume, voința liberă este o iluzie inerentă naturii umane, o iluzie de care filozofia, o examinare critică a facultăților noastre, ne va tămădui. Cu precizarea că pentru Nietzsche consecințele morale ale acestei tămăduiri sunt hotărât mai grave.

Dacă nu mai putem atribui „valoarea unei acțiuni … *intenției*, scopului pentru care autorul ei a acționat sau trăit …, [dacă] absența intenției sau scopului în evenimente se impun tot mai limpede conștiinței“, pare inevitabilă concluzia că „nimic nu are sens“, căci această tristă propoziție înseamnă «Orice sens rezidă în intenție, încât dacă intenția lipsește cu totul, atunci lipsește total și sensul»“. Prin urmare, „De ce n-ar putea «scopul» să fie un epifenomen în seria de schimbări ale forțelor efective care produc o acțiune intenționată – o palidă imagine în conștiința noastră…, un simptom al celor ce se petrec, *nu* cauza lor? – Dar cu aceasta am criticat *voința însăși*: oare nu este o iluzie să iei drept cauză ceea ce este conștientizat ca un act de voință?“ [subl. mea][39]

Faptul că acest pasaj datează din aceeași perioadă cu cele despre „Eterna reîntoarcere“ îndreptățește întrebarea dacă și în ce mod aceste două gânduri pot fi dacă nu împăcate, măcar tălmăcite în așa fel încât să nu se ciocnească frontal. Să comentăm mai întâi, foarte pe scurt, cele câteva importante enunțuri ne-speculative, pur descriptive ale lui Nietzsche despre Voință.

În primul rând – ceea ce pare evident, dar nu a fost semnalat niciodată înainte – că „Voința nu poate voí retroactiv“; ea nu poate opri roata timpului. Aceasta este versiunea nietzscheană a lui vreau-și-*nu*-pot, pentru că tocmai această voire retroactivă este ceea ce Voința vrea și intenționează. Din această neputință Nietzsche derivă toate metehnele omenești – resentimentul, setea de răzbunare (pedepsim pentru că nu putem desface ceea ce a fost făcut), setea de putere spre a-i domina pe alții. La această „genealogie a moralei“ am putea adăuga neputința Voinței de a-l elibera pe om de o responsabilitate care ar fi de nesuportat dacă nimic din ce a fost făcut n-ar putea fi anihilat. În orice caz, probabil că ciocnirea Voinței cu trecutul este cea care l-a făcut pe Nietzsche să experimenteze cu Eterna reîntoarcere.

În al doilea rând, conceptul de „voință de putere“ este redundant: Voința generează putere voind, ceea ce înseamnă că voința al cărei obiectiv este smerenia nu e mai puțin puternică decât voința de a-i domina pe alții. Actul de voință însuși este deja un act de putere, un indiciu de forță („senzația de forță“, *Kraftgefühl*) care trece dincolo de cât este nevoie pentru satis-

facerea trebuințelor și cerințelor vieții cotidiene. Dacă există o simplă contradicție între experimentele mentale ale lui Nietzsche, e vorba de contradicția dintre neputința factuală a Voinței – ea voiește, dar nu poate voí retroactiv – și această senzație de forță.

În al treilea rând, Voința – fie că voiește retroactiv și-și simte neputința, fie că voiește prospectiv și-și simte forța – transcende purul „dat" al lumii. Această transcendere e gratuită și corespunde supraabundenței covârșitoare a Vieții. Așadar, adevăratul scop al Voinței este abundența: „Prin cuvintele «libertatea Voinței» desemnăm senzația unui surplus de forță", iar această senzație e mai mult decât o simplă iluzie a conștiinței, deoarece ea este corelativă supraabundenței vieții înseși. Încât am putea înțelege Viața în totalitatea ei drept Voință-de-putere. „Numai acolo unde e viață e și voință: dar nu voință de-a trăi, ci ... voință de putere!"[40] Căci „nutriția" ar putea fi foarte bine explicată drept „consecință a asimilării neostoite, a voinței de putere, [iar] «procreația» [drept] dezintegrarea ce survine când celulele dominante sunt incapabile să organizeze ceea ce a fost asimilat"[41].

Această transcendere, care este inerentă actului de voință, Nietzsche o numește „Depășire de sine". Ea e posibilă grație abundenței: activitatea însăși este văzută drept creativitate, iar „virtutea" ce corespunde acestui întreg complex de idei este Generozitatea – depășirea setei de răzbunare. Este extravaganța și „temeritatea [*Übermut*] unei voințe debordante, risipitoare", care deschide un viitor dincolo de orice trecut și prezent. *Surplusul*, potrivit lui Nietzsche și deopotrivă lui Marx (simplul fapt al unui surplus de forță de muncă rămas după ce necesarul pentru prezervarea vieții individuale și a vieții speciei a fost acoperit), constituie *conditio-per-quam* a oricărei culturi. Așa-numitul supraom e om în măsura în care e capabil să se transceandă pe sine, să se „autodepășească". Nu trebuie uitat însă că această depășire nu e decât un exercițiu mental: „Orice «A fost» să-l schimbi într-un „Așa a fost vrerea mea!" – abia aceasta-nseamnă pentru mine mântuire"[42]. Căci „Omul caută... o lume care să nu fie contradictorie, să nu amăgească, să nu se schimbe, o lume *adevărată*...". Omul, așa cum este el acum, când este cinstit e un nihilist, adică „un om care judecă despre lumea așa cum este că ar trebui să *nu* fie, iar despre lumea așa cum trebuie să fie, că nu există... [Pentru depășirea nihilismului este nevoie de] forța de a răsturna [*umzuwenden*] valorile și de a zeifica ... lumea aparentă [*die scheinbare welt*] ca pe singura lume și de a o numi bună"[43].

Desigur, nu e nevoie să fie schimbată lumea sau oamenii, ci modul lor de a o „evalua", adică modul lor de a gândi și reflecta asupra ei. În cuvintele lui Nietzsche, ceea ce trebuie depășit sunt filozofii, cei a căror viață este „un experiment de cunoaștere"[44]; ei trebuie învățați să răzbească. Dacă Nietzsche ar fi dezvoltat aceste gânduri într-o filozofie sistematică, ar fi formulat un fel doctrină epictetiană mult îmbogățită, care ar fi propovăduit încă o dată „arta de a-ți trăi propria viață", doctrină a cărei puternică stratagemă constă în *a voi* să se întâmple ceea ce oricum se întâmplă.[45]

Important e însă că Nietzsche, care cunoștea și prețuia foarte mult ideile lui Epictet, nu s-a oprit la descoperirea omnipotenței mentale a Voinței. Ci s-a lansat într-o interpretare a lumii date care să aibă sens, să fie un sălaș potrivit pentru o făptură la care „puterea voinței [este îndeajuns de mare] pentru a se putea dispensa de sensul din lucruri ... și [care] poate suporta să trăiască într-o lume lipsită de sens"[46]. „Eterna reîntoarcere" este termenul pentru acest ultim gând mântuitor în măsura în care el proclamă „*inocența* întregii deveniri" (*die Unschuld des Werdens*), și cu aceasta, lipsa ei inerentă de finalitate și scop, libertatea ei față de vinovăție și responsabilitate.

„Inocența devenirii" și „Eterna reîntoarcere" nu provin din vreo facultate mentală, ci își au rădăcina în *faptul* incontestabil că suntem într-adevăr „aruncați" în lume (Heidegger), că n-am fost întrebați de nimeni dacă vrem să fim aici sau dacă vrem să fim așa cum suntem. Din câte știm sau putem ști vreodată, „nimeni nu-i răspunzător pentru faptul că în general există, că omul e prezent în lume, că se află în anumite împrejurări, într-un anumit mediu". Prin urmare, adevărul fundamental despre esența Ființei este că „nu există nici un fel de fapte morale", adevăr pe care Nietzsche, după cum spunea el, „l-a formulat primul". Urmările acestui adevăr sunt foarte ample, nu numai deoarece creștinismul și conceptul său de „«ordine morală a lumii» infestează inocența devenirii prin «pedeapsă» și «vină» [putând fi de aceea privit ca] o metafizică de gâde", ci pentru că, odată cu eliminarea intenției și scopului, a cuiva care poate „fi ținut responsabil", poate fi eliminată și cauzalitatea însăși; odată eliminată „*causa prima*", nimic nu mai poate fi „pus pe seama" unei cauze.[47]

Odată cu eliminarea cauzei și efectului, nu mai există sens în structura rectilinie a Timpului, al cărui trecut este întotdeauna înțeles drept cauza prezentului, al cărui prezent este timpul intenției și al pregătirii proiectelor noastre de viitor, și al cărui viitor este rezultatul amândurora. În afară de

asta, acea structură temporală se năruie sub greutatea ideii nu mai puțin prozaice că „Totul e pieritor", că viitorul aduce numai ceea ce va mai fi fost și deci că tot ce este „merită să piară"[48]. Întocmai cum orice eu-vreau, în identificarea sa cu partea poruncitoare a lui doi-în-unul, anticipează triumfător un eu-pot, tot așa așteptarea-anticipare, dispoziția cu care Voința afectează sufletul, cuprinde în ea melancolia unui și-aceasta-va-fi-fost, o prevedere a trecutului viitorului, care reinstituie Trecutul drept componenta dominantă a Timpului. Singura mântuire de acest atotdevorator Trecut este gândul că tot ce trece revine, adică un construct temporal ciclic care face ca Ființa să balanseze înăuntrul ei înseși.

Și oare nu este Viața însăși construită așa, oare o zi nu urmează celei precedente, un anotimp altui anotimp, repetându-se în cadrul eternei identități? Oare această viziune asupra lumii nu e mai „fidelă" realității așa cum o cunoaștem decât viziunea despre lume a filozofilor? „Dacă mișcarea lumii ar ținti către o stare finală, acea stare ar fi fost atinsă. Singurul fapt fundamental însă este că ea nu țintește la o stare finală; iar orice filozofie și orice ipoteză științifică ... care necesită o asemenea stare finală este infirmată de acest fapt fundamental. Eu caut o concepție despre lume care ține cont de acest fapt. ... Devenirea trebuie explicată fără a se recurge la intenții finale; Devenirea trebuie să apară justificată în orice moment (sau nu e susceptibilă de a fi evaluată; ceea ce revine la același lucru); prezentul nu trebuie nicidecum justificat prin referire la viitor, nici trecutul cu referire la prezent..." După care Nietzsche rezumă: „1. Devenirea nu aspiră la o stare finală, nu curge spre «ființă». 2. Devenirea nu este doar o stare aparentă; poate că lumea ființărilor este simplă apariție. 3. Devenirea este [egală cu sine ca valoare] în fiecare moment:... cu alte cuvinte, ea nu are nici un fel de valoare, pentru că nu există nimic ... în raport cu care ea să fie măsurată. Valoarea totală a lumii nu poate fi evaluată"[49].

În vârtejul de aforisme, remarci și experimente mentale care alcătuiesc culegerea postumă intitulată *Voința de putere*, importanța acestui pasaj, din care am citat in extenso, este greu de determinat. Judecând după dovezi interne, înclin să cred că el constituie ultimul cuvânt al lui Nietzsche pe această temă; iar acest ultim cuvânt anunță clar o repudiere a Voinței și a eului volitiv, ale cărui trăiri lăuntrice i-au derutat pe oamenii de gândire, făcându-i să postuleze că în realitate există cauză și efect, intenție și scop. Supraomul este cel ce a biruit aceste paralogisme și cel ale cărui intuiții sunt

destul de viguroase pentru ca ori să se opună îndemnurilor Voinței, ori să-și redirecționeze voința, să o sustragă oricăror oscilații, să-i confere acel calm în care „singura mea negare să fie a-mi întoarce privirea“[50], deoarece nu rămâne nimic decât „imensa, nețărmurita afirmare-a lui Da“, pornirea de a binecuvânta totul pentru că există, „de a binecuvânta și a spune Amin“.[51]

15 *Voința-de-a-nu-voí a lui Heidegger**

Nici cuvântul „voire“ și nici termenul „gândire“ nu apar în gândirea timpurie a lui Heidegger, înainte de așa-numita „turnură“ (*Kehre*) sau „răsturnare“ petrecută către mijlocul anilor '30; iar numele lui Nietzsche nu e pomenit nicăieri în *Ființă și timp*[52]. Prin urmare, poziția lui Heidegger cu privire la facultatea numită Voință, culminând cu insistența sa pasionată asupra „voinței-de-a-*nu*-voí“ – care desigur că nu are nimic de-a face cu oscilația Voinței între *velle* și *nolle*, între „a voí“ și „a nu voí“ – își face apariția ca o consecință directă a analizei atente pe care o face operei lui Nietzsche, la care va reveni tot mereu, după 1940. Cu toate acestea, cele două volume ale sale intitulate *Nietzsche*, publicate în 1961, sunt, în anumite privințe, cele mai semnificative; conțin prelegeri ținute între 1936 și 1940, adică anii în care „turnura“ s-a petrecut efectiv și deci nu devenise încă subiect al interpretărilor lui Heidegger. Dacă citim aceste două volume făcând abstracție de reinterpretarea ulterioară oferită de el însuși (anterioară scrierii intitulate *Nietzsche*), vom fi tentați să constatăm că „turnura“, văzută ca eveniment autobiografic, se petrece chiar între volumul I și volumul II; și asta deoarece, ca s-o spunem direct, primul volum îl explică pe Nietzsche urmărindu-l îndeaproape, în vreme ce al doilea este scris pe un ton polemic – reținut, dar indiscutabil polemic. Această importantă schimbare de atitudine a fost observată, după câte știu, doar de J.L. Mehta, în excelenta sa carte despre *Filozofia lui Martin Heidegger*[53], și, mai puțin pregnant, de Walter Schulz. Relevanța acestei datări pare să fie evidentă: acel ceva împotriva căruia se întoarce cu precădere turnura este voința-de-putere. Heidegger înțelege voința de a stăpâni și de a domina ca pe un soi de păcat originar, de care

* Subcapitol tradus de Cătălin Cioabă – *n. ed.*

s-a simțit vinovat atunci când a încercat să se împace cu scurta perioadă din trecutul său în care a avut de-a face cu mișcarea nazistă.

Atunci când, mai târziu, a anunțat public – pentru prima oară în *Scrisoare despre „umanism"* (1949)[54] – că în gândirea sa se produsese o „turnură", în fapt, într-un sens mai larg, pe parcursul a mai mulți ani, el și-a reformulat vederile de ansamblu asupra istoriei, de la greci până în prezent, focalizându-se în principal nu pe Voință, ci pe relația dintre Ființă și Om. Inițial, în cursul acelor ani, „turnura" a însemnat o întoarcere împotriva autoafirmării omului (așa cum o proclamase în faimosul discurs rostit cu prilejul desemnării sale ca rector al Universității din Freiburg, în 1933[55]), încarnată simbolic în Prometeu, „primul filozof", un personaj ce nu mai apare menționat nicăieri în opera sa. Heidegger s-a întors, acum, împotriva pretinsului subiectivism din *Ființă și timp* și împotriva felului în care cartea se preocupa precumpănitor de existența omului, de felul său de a fi.

Vom spune, într-un mod aproximativ și într-o formă mult simplificată: preocupat permanent de „întrebarea privitoare la sensul ființei", scopul dintâi, „provizoriu" al lui Heidegger a fost să analizeze ființa omului în calitatea sa de unică entitate care-și poate pune această întrebare, deoarece ea atinge însăși ființa sa: prin urmare, în clipa în care omul își pune întrebarea „ce este ființa?", el se întoarce asupra lui însuși. Însă când, întors asupra lui însuși, își pune întrebarea „cine este omul?", atunci, dimpotrivă, ființa trece în prim-plan; ființa așa cum iese acum la iveală îl invită pe om să gândească. („Heidegger a fost nevoit să se despartă de abordarea sa inițială din *Ființă și timp*; în loc să caute să ajungă la ființă pe calea stării de deschidere și a transcendenței proprii omului, el încearcă acum să definească omul în termenii ființei."[56]) Iar cea dintâi exigență în fața căreia ființa îl pune pe om este de a gândi „diferența ontologică", adică diferența dintre simplul „a fi" propriu ființărilor și ființa acestui „a fi", adică ființa ființării. Așa cum Heidegger afirmă în *Scrisoare despre „umanism"*: „Gândirea, simplu spus, este gândirea ființei. Genitivul spune două lucruri deodată. Gândirea este a ființei în măsura în care gândirea conferită de către ființă aparține ființei. Gândirea este deopotrivă gândirea ființei în măsura în care, aparținând ființei, ascultă de ființă"[57]. Ascultarea înfăptuită de om transformă exigența ființei, exprimată în tăcere, în vorbire, iar „limba este limba ființei, așa cum norii sunt nori ai cerului"[58].

„Turnura", înțeleasă în acest sens, are două consecințe importante, care nu prea au de-a face cu repudierea Voinței. În primul rând, Gândirea nu

mai este una „subiectivă". Cu siguranță, dacă nu ar fi gândită de către om, ființa n-ar deveni niciodată manifestă; ea depinde de om, care îi oferă un sălaș: „limba este sălașul ființei". Însă ceea ce omul gândește nu se ivește din propria sa spontaneitate sau creativitate; ci este răspunsul obedient la exigența ființei. În al doilea rând, entitățile prin care lumea aparițiilor îi este dată omului îl distrag pe acesta de la ființă, care rămâne ascunsă în spatele lor – exact cum copacii ascund pădurea, care, cu toate acestea, văzută din afară, e alcătuită din ei.

Cu alte cuvinte, „uitarea ființei" (*Seinsvergessenheit*) ține de însăși natura relației dintre Om și Ființă. Heidegger nu se mai mulțumește acum să elimine eul volitiv, spre a face loc eului gânditor – și să considere de pildă în continuare, așa cum face încă în volumele *Nietzsche*, că insistența Voinței asupra viitorului îl determină pe om să *uite* trecutul, îi răpește gândirii activitatea sa de căpetenie, care este *an-denken*, rememorarea: „Voința nu și-a apropriat nicicând începutul, ci l-a părăsit în chip esențial prin uitare"[59]. Acum, el de-subiectivizează însăși gândirea, o lipsește de Subiectul ei, de omul ca ființare gânditoare, și o transformă într-o funcție a ființei, prin care „orice efectuare ... poartă asupra ființării", determinând prin asta cursul actual al lumii. „Gândirea, la rândul ei, se abandonează ființei și se lasă revendicată de ea [iar acesta este de fapt sensul a ceea ce se întâmplă prin intermediul ființărilor] pentru a rosti adevărul ființei."[60] Această reinterpretare a „turnurii" va determina, mai mult decât turnura însăși, întreaga dezvoltare a filozofiei heideggeriene târzii. Conținută *in nuce* în *Scrisoare despre „umanism"*, scriere care interpretează *Ființă și timp* ca pe o anticipare necesară și ca pe o pregătire pentru „turnură", aceasta se va centra pe concepția că a gândi, adică „a rosti cuvântul nespus al ființei", reprezintă adevărata „făptuire" (*Tun*) a omului; în sfera ei are loc „istoria ființei" (*Seinsgeschichte*), situată dincolo de actele pur omenești și superioară lor. Această gândire își rememorează în măsura în care ascultă vocea ființei în spusele marilor filozofi din trecut; însă trecutul vine către ea din direcția opusă, astfel încât „coborârea" (*Abstieg*) în trecut coincide cu așteptarea răbdătoare, reflexivă a venirii viitorului („*avenant*").[61]

Să începem cu turnura inițială. Chiar în primul volum intitulat *Nietzsche*, unde Heidegger urmează îndeaproape caracterizarea nietzscheană a Voinței, el folosește ceea ce mai târziu va apărea drept „diferența ontologică": distincția între ființa ca ființă și ființitatea (*Seiendheit*) ființărilor. Potrivit inter-

pretării sale, voința de putere înseamnă ființitate, modul primordial în care fiecare lucru *este*. Sub acest aspect, Voința e înțeleasă ca simplă funcție a procesului vieții – „Lumea ia naștere prin însuși procesul vieții“[62] –, pe când „eterna reîntoarcere“ este considerată termenul folosit de Nietzsche pentru ființa ca ființă, prin intermediul căruia natura efemeră a timpului este eliminată, iar Devenirea, mediul în care voința-de-putere se avântă către scopurile sale, primește sigla ființei. „Eterna reîntoarcere“ este gândul cel mai afirmativ, deoarece el reprezintă negarea negației. Din această perspectivă, voința-de-putere nu e mai mult decât un impuls biologic care ține totul în mișcare, iar dincolo de ea există o Voință care trece dincolo de simplul instinct ce spune „Da“ Vieții. În concepția lui Nietzsche, după cum am văzut, „Devenirea nu aspiră la o stare finală, nu curge spre «ființă»... Devenirea este egală cu sine ca valoare în fiecare moment: ...cu alte cuvinte, ea nu are nici un fel de valoare, nu există nimic în raport cu care ea să fie măsurată sau în legătură cu care cuvântul «valoare» să aibă sens“[63].

În viziunea lui Heidegger, așadar, adevărata contradicție la Nietzsche nu ține de aparenta opoziție dintre, pe de o parte, voința-de-putere, care e direcționată către un scop și presupune un concept liniar de timp, și, pe de altă parte, eterna reîntoarcere, care este un concept de timp ciclic. Ea constă mai degrabă în „răsturnarea valorilor“, care, potrivit lui Nietzsche însuși, ar avea sens doar în cadrul voinței-de-putere, dar pe care, cu toate acestea, el o vede drept consecință ultimă a gândului „eternei reîntoarceri“. Cu alte cuvinte, la o analiză de ultimă instanță se vădește că voința-de-putere, care este „prin sine una ce instituie valori“, joacă rolul determinant în filozofia nietzscheană a Voinței. Voința-de-putere „evaluează“, în cele din urmă, o Devenire ce revine etern ca fiind singura cale de ieșire din lipsa de sens a vieții și a lumii, iar această transpoziție nu este doar o întoarcere la „subiectivitate, a cărei marcă distinctivă o constituie gândirea evaluativă“[64], ci suferă totodată de o lipsă de radicalism, caracteristică platonismului răsturnat pe care-l aflăm la Nietzsche și care, întorcând lucrurile cu susul în jos, păstrează pe mai departe intact cadrul categorial în care astfel de răsturnări se pot petrece.

Analizele strict fenomenologice ale lui Heidegger asupra Voinței, din volumul I al lucrării intitulate *Nietzsche*, urmează îndeaproape analizele sale mai timpurii asupra sinelui, realizate în *Ființă și timp*, numai că Voința ia aici locul rezervat Grijii în opera de tinerețe. Citim astfel: „Printr-o observare

de sine oarecare și printr-o analiză de sine oricât de atentă, nu ajungem nicicând să aflăm cu deplină claritate cum stau lucrurile cu noi înșine. Pe când, dimpotrivă, prin ceea ce «vrem», ca și prin ceea ce «nu vrem», ne aducem pe noi înșine la lumină, și anume într-o lumină care este proiectată asupra noastră de însuși actul voirii. «A voí» înseamnă întotdeauna un a-te-aduce-pe-tine-însuți-la-sine. [...] Prin actul voirii ne întâlnim cu noi înșine, așa cum suntem cu adevărat"[65]. Prin urmare, „a voí înseamnă în chip esențial a vrea [să ajungi la] propriul sine, dar nu la un sine dat pur și simplu, care este așa cum este, ci la sinele care dorește să devină ceea ce este. [...] A vrea să te desprinzi de tine însuți înseamnă de fapt a nu voí"[66]. Vom vedea mai târziu că această revenire la conceptul de sine din *Ființă și timp* nu este lipsită de semnificație pentru „turnura" sau „schimbarea de dispoziție" ce se face simțită în cel de-al doilea volum.

În cel de-al doilea volum, accentul se mută decisiv de la gândul „eternei reîntoarceri" la interpretarea Voinței ca fiind aproape exclusiv voință-de-putere, în sensul specific de voință de a conduce și domina mai degrabă decât ca expresie a instinctului vital. Concepția expusă în primul volum, potrivit căreia orice act de voință, dat fiind că este o poruncă, generează o contra-voință (*Widerwillen*), în speță ideea unui obstacol necesar în orice act volitiv, care mai întâi trebuie să depășească o non-voire – este acum generalizată, devenind o caracteristică inerentă a oricărei făptuiri. Pentru un tâmplar, de pildă, lemnul constituie obstacolul „împotriva căruia" lucrează atunci când face din el o masă.[67] Iar generalizarea merge mai departe: orice obiect, în virtutea faptului că este un „obiect" – și nu doar un lucru pur și simplu, independent de evaluarea, calcularea și făptuirea omenească –, există pentru a fi supus comenzii de către un subiect. Voința-de-putere reprezintă culminația epocii moderne ca epocă a subiectivizării; toate facultățile omului stau sub comanda Voinței. „Voința înseamnă voință de a te înstăpâni [...] ea este în chip fundamental și exclusiv poruncă. [...]. În poruncă, cel care comandă ascultă ... de sine. Așa se face că cel care comandă [sinele] își este propriul stăpân."[68]

Într-adevăr, conceptul de Voință își pierde aici trăsăturile biologice, care joacă un rol atât de important în felul în care Nietzsche înțelege Voința ca simplu simptom al instinctului vital. Stă în natura puterii – dar nu și în natura vieții, cu supraabundența și preaplinul ei – să se extindă și să sporească: „Puterea există doar atâta timp cât puterea sa crește și atâta timp

cât [voința-de-putere] poruncește creșterea ei". Voința se autoimpulsionează permanent prin emiterea de ordine; nu viața, ci „voința-de-putere este esența puterii. Această esență, și niciodată o anume cantitate [limitată] de putere rămâne scopul Voinței, în măsura în care Voința poate exista doar în relație cu puterea. Asta explică de ce Voința are nevoie în chip necesar de acest scop. Iar acesta este motivul pentru care teama de vid străbate orice voire. ... Văzut din perspectiva Voinței ... [nimicul] înseamnă dispariția Voinței în non-voire. ... Astfel ... [citându-l pe Nietzsche], voința noastră «ar voí mai degrabă nimicul decât să nu vrea nimic». ... «A voí nimicul» înseamnă aici *a voí ... negația, distrugerea, pustiirea*"[69] [subl. mea].

Ultimul cuvânt al lui Heidegger privitor la această facultate are în vedere distructivitatea Voinței, tot așa cum ultimul cuvânt al lui Nietzsche are în vedere „creativitatea" și supraabundența ei. Distructivitatea amintită se face cunoscută în obsesia pentru viitor a Voinței, obsesie care îi împinge pe oameni la *uitare*. Pentru a putea să voiască viitorul în sensul de a-l stăpâni, oamenii trebuie să uite și, în final, să distrugă trecutul. Descoperirea pe care o face Nietzsche, că Voința nu poate „să voiască retroactiv", are ca urmare nu numai frustrare și resentiment, ci și voința pozitivă, activă de a anihila ceea ce a fost. Iar cum tot ceea ce este real este ceva care a „devenit", adică include un trecut, această distructivitate atinge în ultimă instanță tot ceea ce este.

Heidegger spune concis în *Ce înseamnă „a gândi"?*: „Confruntat cu ceea ce «a fost», actul de a voí nu mai poate face nimic... Acel «a fost» opune rezistență actului de a voí propriu Voinței... el devine o piatră de încercare pentru Voință. ... Însă, tocmai prin această rezistență, actul de a voí se transformă în contrariul său. Actul de a voí ... suferă de pe urma acestei contrarietăți – ceea ce înseamnă că Voința suferă din pricina ei înseși... suferă de pe urma a ceea ce a trecut, a trecutului. Însă ceea ce a trecut apare în urma trecerii. ... Astfel că Voința vrea trecerea însăși. ... Voința care se opune oricărui «a fost» apare astfel ca *voință de a face ca totul să treacă*, deci ca totul să capete relevanță prin faptul că trece. Contra-voința apărută în sânul Voinței este atunci voință îndreptată împotriva a tot ceea ce trece – adică a *tot* ceea ce ia naștere și trece, ajungând să *persiste*"[70] (subl. mea).

În această înțelegere radicală a lui Nietzsche, Voința este în chip esențial distructivă, iar tocmai acestei distructivități vine să i se opună turnura inițială a lui Heidegger. Conform acestei interpretări, natura autentică a

tehnologiei este voința de a voi, adică de a face din lume în întregul ei obiect al dominației și reglementării, lucru care nu poate sfârși decât în distrugere totală. Alternativa la o asemenea stabilire de reguli este „lăsarea de a fi", înțeleasă ca activitate a gândirii ce ascultă de exigența Ființei. Dispoziția afectivă care străbate de la un capăt la altul lăsarea-de-a-fi proprie gândirii este opusă urmăririi de scopuri, proprie actului voirii; ulterior, reinterpretând „turnura", Heidegger o numește „serenitate" (*Gelassenheit*), un calm ce corespunde lăsării-de-a-fi și care „ne pregătește" pentru „o gândire ce nu este voire".[71] Această gândire se situează „dincolo de distincția dintre activitate și pasivitate", deoarece ea este dincolo de „domeniul Voinței", adică dincolo de categoria cauzalității, pe care Heidegger, în consonanță cu Nietzsche, o derivă din experiența volitivă a eului îndreptată către efecte, deci dintr-o iluzie produsă de conștiința de sine.

Concepția potrivit căreia gândirea și voirea nu sunt pur și simplu două facultăți diferite ale ființei enigmatice numite „om", ci sunt opuse le este comună lui Nietzsche și Heidegger. Ea reprezintă felul în care cei doi văd conflictul extrem la care se ajunge atunci când conștiința dedublată, actualizată ca dialog tăcut între eu și eu însumi, își pierde armonia și înțelegerea reciprocă originare, transformându-se într-un conflict între voință și contra-voință, între poruncă și rezistență. Iar noi am aflat dovezi cu privire la existența acestui conflict atunci când am examinat istoria facultății respective.

Diferența dintre poziția lui Heidegger și cea a predecesorilor săi rezidă în următorul fapt: spiritul omului, apelat de Ființă pentru a transpune în limbă adevărul Ființei, devine subiect al unei *Istorii* a Ființei (*Seinsgeschichte*), iar această Istorie e cea care determină dacă oamenii răspund Ființei în termeni de voire sau în termeni de gândire. *Istoria* Ființei e cea care, din spatele acțiunilor oamenilor, precum Spiritul universal la Hegel, determină destinele omenești și se revelează pe sine eului gânditor, cu condiția ca acesta din urmă să depășească voirea și să actualizeze lăsarea-de-a-fi.

La o primă privire, lucrurile par să fie o versiune – poate un pic mai sofisticată – a „vicleniei rațiunii" despre care vorbea Hegel sau a „vicleniei naturii" despre care vorbea Kant, o versiune a „mâinii invizibile" despre care vorbea Adam Smith, ori a Providenței, căci forțe invizibile conduc treburile omenești, cu creșterile și descreșterile lor, către un scop predeterminat: libertatea la Hegel, eterna pace la Kant, armonia intereselor contrare dintr-o economie de piață (la Adam Smith) sau mântuirea veșnică (în teologia

creștină). Însăși ideea aceasta – că acțiunile oamenilor sunt inexplicabile prin ele însele și că nu pot fi *înțelese* decât ca lucrare a vreunei intenții ascunse sau a unui actor nevăzut – este mult mai veche. Platon își putea deja „imagina că fiecare dintre creaturile care viețuiesc este o păpușă făcută de zei, poate doar ca o jucărie, poate cu un scop mult mai serios“ și își imagina de asemenea că ceea ce noi luăm drept cauze, urmărirea plăcerii și evitarea durerii, nu sunt decât „firele de care suntem purtați“[72].

Nu avem nevoie să ni se demonstreze influențele istorice pentru a înțelege persistența tenace a acestei idei, de la ficțiunea lejeră a lui Platon până la constructul mental pus în circulație de Hegel – rezultatul unei re-gândiri fără precedent a istoriei lumii, care a eliminat deliberat dintre faptele consemnate în ea tot ceea ce era „pur“ factual, socotindu-l accidental și neglijabil. Adevărul simplu este că nici un om nu poate acționa singur, chiar dacă anumite aspirații, dorințe, pasiuni și scopuri constituie motivele acțiunii sale. Și nici nu putem realiza vreodată ceva în deplin acord cu un plan (chiar și atunci când, ca *árchon*, punem la cale și realizăm cu succes lucruri care, odată inițiate, sperăm că vor fi continuate de colaboratorii și urmașii noștri), iar aceasta se combină cu conștiința că suntem *capabili* să provocăm un efect, dând naștere ideii că, de fapt, rezultatul efectiv se va datora unei forțe străine, supranaturale care, netulburată de diversitatea umană, generează rezultatul final. Acest paralogism este asemănător celui detectat de Nietzsche în ideea de „progres“ necesar al Omenirii. Pentru a repeta: „«Omenirea» nu avansează, ea nici măcar nu există... [dar întrucât] timpul înaintează, nouă ne place să credem că tot ceea ce se află în cuprinsul lui merge înainte – că dezvoltarea e cea care duce înainte“[73].

Cu siguranță, acea *Seinsgeschichte* despre care vorbește Heidegger nu poate să nu ne amintească de Spiritul universal al lui Hegel. Diferența este, cu toate acestea, decisivă. Când Hegel a văzut „Spiritul universal călare“ în persoana lui Napoleon la Jena, el știa că Napoleon însuși nu era conștient de faptul că e încarnarea Spiritului, știa că acționează ca orice ființă umană, condusă de obișnuitul amestec omenesc de scopuri imediate, dorințe și pasiuni; pe când pentru Heidegger, Ființa însăși e cea care, *schimbându-se* întruna, se manifestă în gândirea celui ce acționează, astfel încât *acțiunea și gândirea* coincid. „Dacă a făptui înseamnă a merge mână-n mână cu esența ființei, atunci gândirea este făptuire. Iar asta înseamnă: a pregăti (sau a clădi) esenței ființei un loc de sălășluire în teritoriul ființării, acel sălaș în care

ființa și esența ei ajung să fie rostite. În absența limbii, orice faptă e lipsită de acea dimensiune prin care își obține efectul și înrâurirea. În definitiv, limba nu este nicicând doar un simplu mijloc de expresie al gândirii, simțirii sau voirii. Limba este dimensiunea originară în care, situându-se, ființa umană este aptă să răspundă exigenței ființei și astfel, prin acest răspuns, să se adecveze cu ea și să i se facă părtașă."[74]

În termenii unei simple răsturnări a punctelor de vedere, putem fi tentați să vedem în poziția lui Heidegger justificarea aforisticei răsturnări a punctului de vedere al lui Descartes de către Valéry: „«*L'homme pense, donc je suis*» – *dit l'univers*" („«Omul gândește, deci exist», spune universul")[75]. O astfel de interpretare este într-adevăr tentantă, deoarece Heidegger ar fi cu siguranță de acord cu spusa lui Valéry „*Les événements ne sont que l'écume des choses*" („Evenimentele nu sunt decât spuma lucrurilor"). Nu ar fi însă de acord cu asumpția lui Valéry că ceea ce este real – realitatea subiacentă a cărei suprafață este doar spumă – o constituie realitatea stabilă a unei Ființe substanțiale, în ultimă instanță neschimbătoare. Nici înainte și nici după „turnură" el n-ar fi fost de acord că „noul este prin definiție partea perisabilă a lucrurilor" („*Le nouveau est, par définition, la partie périssable des choses*")[76].

Din clipa în care a re-interpretat turnura, Heidegger a insistat întruna asupra continuității gândirii sale, în sensul că *Ființă și timp* ar fi fost o pregătire necesară ce conținea deja, într-o manieră provizorie, direcția principală a operei sale de mai târziu. Iar lucrul acesta este adevărat într-o mare măsură, deși poate face ca turnura ulterioară să piardă din radicalitate, întocmai ca și consecințele ei implicite pentru viitorul filozofiei. Să începem cu consecințele cele mai surprinzătoare, care pot fi găsite chiar în opera târzie – mai întâi ideea că gândirea solitară constituie prin ea însăși singura acțiune relevantă în câmpul istoriei, iar apoi aceea că gândirea (*thinking*) este același lucru cu mulțumirea (*thanking*) (și asta nu doar din rațiuni etimologice). După ce vom face asta, vom încerca să urmărim dezvoltarea anumitor termeni-cheie din *Ființă și timp* și să vedem ce se întâmplă cu ei. Cei trei termeni pe care îi propun sunt „grijă", „moarte" și „sine".

Grija – în *Ființă și timp*, modul fundamental al preocupării existențiale a omului de propria sa ființă – nu dispare pur și simplu pentru a face loc Voinței, cu care e evident că are în comun o seamă de trăsături; ea își schimbă radical funcția. Nu numai că își pierde relaționarea cu sine, preocuparea sa de ființa proprie omului, dar, odată cu asta, dispoziția afectivă de „angoasă"

ce apare când lumea în care omul este „aruncat" se revelează ca „nimicnicitate" proprie unei ființări ce-și cunoaște propria condiție muritoare – *„daß nackte Dass im Nichts der Welt"*, „simplul «fapt-că-el-este», nuditate pură, în nimicul lumii".[77]

Ceea ce trebuie subliniat este transformarea lui *Sorge* („grijă") înțeleasă ca îngrijorare și preocupare de sine în *Sorge* înțeleasă ca *a lua* în grijă, de astă dată nu pe sine, ci Ființa. Omul, care era „locțiitor" (*Platzhalter*) al nimicului și de aceea deschis către starea de revelare a ființei, devine acum „paznic" (*Hütter*) și „păstor" (*Hirte*) al ființei, iar vorbirea sa îi oferă ființei un adăpost.

Moartea, pe de altă parte, ca una care originar reprezintă pentru om posibilitatea extremă – „dacă ar fi actualizată [de pildă prin sinucidere], omul ar pierde posibilitatea pe care o are ca, existând, să fie întru moarte"[78] –, devine acum „raclă" ce „adună", „protejează" și „salvează" esența muritorilor, care sunt muritori nu fiindcă viața lor are un sfârșit, ci fiindcă a-fi-întru-moarte ține de ființa lor cea mai proprie.[79] (Aceste descrieri, care sună straniu, se referă la experiențe bine cunoscute, atestate de pildă prin vechiul adagiu *de mortuis nil nisi bonum*. Nu demnitatea ca atare a morții este cea care ne inspiră respect, ci mai degrabă schimbarea stranie de la viață la moarte pe care o cunoaște personalitatea celui mort. În comemorare – modul în care ființele muritoare vii se gândesc la morții lor –, e ca și cum toate calitățile neesențiale au dispărut, odată cu dispariția trupului în care erau întrupate. Morții sunt puși în „racla" comemorării, ca și relicvele lor prețioase.)

În fine, conceptul de *„sine"* e cel care cunoaște schimbarea cea mai neașteptată și cea mai plină de consecințe în urma „turnurii". În *Ființă și timp*, termenul „sine" reprezintă „răspunsul la întrebarea „«cine» [este omul]?" ca una diferită de întrebarea „ce anume" este el; sinele este termenul care exprimă existența umană ca una diferită de calitățile pe care le posedă, oricare ar fi acestea. Această existență, faptul de „a fi în mod autentic un sine", este departajată polemic de impersonalul „se". (*„Mit dem Ausdruck «Selbst» antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existentielle Modifikation des Man.*"[80]) Modificând impersonalul „se" al cotidianității, spre a deveni un „fapt-de-a-fi-sine", existența umană produce un *„solus ipse"* și Heidegger vorbește în acest context despre un „solipsism existențial", adică despre actualizarea lui *principium individuationis*, o actualizare pe care am întâlnit-o la alți filozofi ca

una dintre funcțiile esențiale ale Voinței. Heidegger a asimilat-o inițial grijii, termenul său inițial pentru organul uman al viitorului.[81]

Pentru a sublinia similaritatea dintre grijă (de dinainte de „turnură“) și Voință într-o manieră modernă, să revenim la Bergson, care – cu siguranță fără să fie influențat de gânditorii de dinaintea lui, dar urmând evidența imediată furnizată de conștiința de sine – a postulat, doar cu câteva decenii înaintea lui Heidegger, coexistența a două ipostaze ale sinelui, unul social (impersonalul „se“ al lui Heidegger) și celălalt „fundamental“ („autenticitatea“ la Heidegger). Funcția Voinței este „de a recupera sinele fundamental“ din „solicitările vieții sociale în general și ale limbajului în particular“, ceea ce vrea să însemne că limbajul vorbit în mod obișnuit în cuprinsul unei lumi oarecare are deja un „sens social“.[82] Este un limbaj înțesat de clișee, folosit pentru comunicarea cu alții într-o „lume exterioară cu totul distinctă [de noi înșine], care este proprietatea comună a tuturor ființelor conștiente“. Viața laolaltă cu alții și-a creat propriul său fel de vorbire, care face să apară „un al doilea sine ... care-l eclipsează pe cel dintâi“. Sarcina filozofiei este de a readuce acest sine social „la sinele real și concret ... a cărui activitate nu poate fi comparată cu a nici unei alte forțe“, deoarece această forță este pura *spontaneitate*, de care „fiecare dintre noi are cunoștință imediată“, obținută doar prin observarea imediată a cuiva de către sine însuși.[83] Iar Bergson, cu totul pe linia lui Nietzsche și deci, ca și acesta, în armonie cu Heidegger, vede „proba“ acestei spontaneități în creativitatea artistică. Ajungerea la existență a unei opere de artă nu poate fi explicată prin cauze antecedente, așa cum ceea ce e prezent în clipa de față a existat latent sau ca potențialitate înainte, fie sub formă de cauze externe, fie de motive interne. „Când un muzician compune o simfonie, oare opera sa a fost posibilă înainte de a deveni reală?“[84] Heidegger se situează pe aceeași poziție atunci când scrie, în volumul I din *Nietzsche* (adică înainte de „turnură“): „A voí înseamnă întotdeauna a te aduce la sine. ... Voind, ne întâlnim pe noi înșine ca pe cei ce suntem în mod autentic...“[85].

Atât și nu mai mult se poate susține despre o afinitate între Heidegger și predecesorii săi imediați. Nicăieri în *Ființă și timp* – exceptând o remarcă marginală despre rostirea poetică văzută drept „posibilă deschidere a existenței“[86] – nu este menționată creativitatea artistică. În volumul I din *Nietzsche*, tensiunea și legătura strânsă dintre poezie și filozofie, dintre poet și filozof sunt amintite amândouă, însă nu în sensul pe care îl primește la Nietzsche

sau la Bergson pura creativitate.[87] Dimpotrivă, în *Ființă și timp* sinele devine manifest prin „vocea conștiinței", care-l recheamă pe om din mijlocul pierderii sale cotidiene în impersonalul „se" (cuvântul german pentru „ceilalți"), iar conștiința, prin apelul său, îi descoperă omului „vinovăția" proprie, un cuvânt german (*Schuld*) care înseamnă deopotrivă a fi vinovat (responsabil pentru) anumite fapte și a avea datorii în sensul de a datora ceva cuiva.[88]

Aspectul cel mai important în „ideea de vinovăție" a lui Heidegger este acela că existența umană e vinovată în măsura în care „există factic": ea „nu are nevoie să se încarce mai întâi cu o «vină», ca urmare a comiterii unor greșeli sau ca urmare a unei neglijențe; ea trebuie doar să fie «vinovată» – «vinovată» așa cum este ea –, adică *să fie vinovată în chip autentic*"[89]. (După cum vedem, lui Heidegger nu-i trece prin minte că, făcându-i la fel de vinovați pe toți cei care ascultă „vocea conștiinței", de fapt a proclamat inocența universală: acolo unde toți sunt vinovați, nimeni nu mai este vinovat.) Această culpabilitate existențială – dată de însăși existența umană – este constatată în două feluri. Inspirat de vorba lui Goethe „cel care acționează devine întotdeauna vinovat", Heidegger arată că orice acțiune, prin faptul că actualizează o singură posibilitate, anihilează dintr-odată toate celelalte posibilități din care trebuia să aleagă. Orice angajare într-o acțiune sau alta antrenează o serie de omisiuni. În orice caz, conceptul de „aruncare în lume" implică deja faptul că ființa umană *datorează* existența sa cuiva care nu este ea însăși; în chiar virtutea existenței sale, ea este îndatorată: *Dasein* – existența umană în măsura în care ea *este* – „este aruncat; el *nu* s-a adus pe sine cu de la sine putere în locul său de deschidere"[90].

Conștiința cere ca omul să accepte acest „fapt-de-a-fi-vinovat", iar acceptarea lui înseamnă că sinele se aduce pe sine însuși la un soi de „activitate" (*handeln*), înțeleasă polemic ca fiind opusul acțiunilor „zgomotoase" și vizibile din planul vieții publice – simplă vorbărie despre ceea ce este cu adevărat. Această activitate are loc în tăcere, ea „face ca sinele propriu să acționeze în al său fapt-de-a-fi-vinovat", iar această acțiune întru totul intimă prin care omul se deschide pe sine către actualizarea autentică a stării de aruncare[91] poate avea loc numai în activitatea gândirii. Probabil din acest motiv Heidegger, de-a lungul întregii sale opere, a „evitat cu bună știință"[92] să vorbească despre acțiune. Ceea ce e cel mai surprinzător în interpretarea dată de el conștiinței este denunțarea vehementă a „interpretării obișnuite

a conștiinței“, potrivit căreia este înțeleasă ca un soi de solilocviu, „vorbire tăcută a mea cu mine însumi“. Un asemenea dialog, susține Heidegger, poate fi explicat doar prin încercarea neautentică de autojustificare în răspăr cu solicitările impersonalului „se“. Lucru cu atât mai frapant, cu cât într-un alt context – și, e drept, doar în treacăt – Heidegger vorbește despre „vocea prietenului pe care fiecare *Dasein* [existență umană] o poartă cu sine“.[93]

Oricât de stranie și, în ultimă analiză, oricât de nesusținută de evidență fenomenologică se vădește a fi analiza heideggeriană a conștiinței, legătura ei cu faptul brut al existenței umane, conținut în conceptul unei vinovății primordiale, cuprinde cu siguranță primul indiciu al identificării de mai târziu a lui „a gândi“ cu „a mulțumi“. Ceea ce împlinește cu adevărat apelul conștiinței este recuperarea sinelui individualizat (*vereinzelt*) din implicarea sa în evenimentele ce intervin în viața cotidiană a omului, ca și pe parcursul istoriei – *l'écume des choses.* Rechemat înapoi, sinele este acum îndreptat către o gândire ce exprimă gratitudine pentru „simplul fapt că suntem“. Faptul că atitudinea omului, confruntat cu Ființa, trebuie să fie una de *mulțumire* poate fi văzut ca o variantă a lui *thaumázein*, care la Platon era principiul declanșator al filozofiei. Am văzut că *a admira* înseamnă a pune întrebări, a chestiona, iar faptul că regăsim asta într-un context modern nu e de mirare și nici surprinzător; trebuie doar să ne gândim la elogiul adus de Nietzsche „celor care spun «Da»“ sau să ne îndreptăm atenția dinspre speculațiile academice înspre câțiva dintre marii poeți ai acestui secol. Ei ne arată, nu mai puțin, cât de sugestivă poate fi o astfel de afirmație, ca soluție pentru evidenta lipsă de sens a lumii complet secularizate. Iată două versuri ale poetului rus Osip Mandelștam, scrise în 1918:

Ne vom aminti, în apele reci ale lui Lethe,
Că pământul acesta a fost pentru noi cât o mie de paradisuri.

Versurile de mai sus își pot afla un corespondent în câteva rânduri ale *Elegiilor duineze* ale lui Rainer Maria Rilke, scrise cam în aceeași perioadă, din care citez un fragment:

Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.
Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,
Immer warst du im recht...

Pământule, dragule, voiesc. O, crede-mă,
Nu e nevoie de toate primăverile tale pentru a mă câștiga,
Una, ah! una singură e sângelui deja prea mult.
Fără de nume ție îți sunt hărăzit, și de foarte departe.
Dreptatea totdeauna fost-a de partea ta...*

Elegia a noua

Și, în fine, ca o reamintire, citez iarăși ceea ce W.H. Auden a scris cu aproape douăzeci de ani mai târziu:

Acea unícă, singulară lege,
Pe care eu nu pot a o-nțelege,
Blagoslovind tot ce-i, că-i dat să fie;
Şi la ce e, să fiu supus mi-e dat –
Nu pentru altceva am fost creat –
Chiar de-mi convine, nu-mi convine mie.**

Aceste exemple de mărturii non-academice ale dilemelor proprii ultimei faze a epocii moderne pot explica marea atracție pe care a exercitat-o opera lui Heidegger în rândurile unei elite a comunității intelectuale, în ciuda aversiunii cvasiunanime pe care a stârnit-o în universități după apariția lucrării *Ființă și timp*.

Însă ceea ce este adevărat cu privire la coincidența dintre „a gândi“ și „a mulțumi“ este din plin adevărat și în ceea ce privește îngemănarea dintre acțiune și gândire. La Heidegger, asta nu înseamnă doar eliminarea sciziunii dintre subiect și obiect, cu scopul de a desubiectiviza eul cartezian, ci fuziunea efectivă între schimbările din planul „istoriei ființei“ (*Seinsgeschichte*) și activitatea de gândire întreprinsă de gânditori. „Istoria ființei“ inspiră și dirijează tainic ceea ce se întâmplă la suprafață, în vreme ce gânditorii, ascunși și protejați față de impersonalul „se“, răspund și actualizează Ființa. Conceptul personificat a cărui existență, asemeni unei fantome, străbate ultima mare izbucnire a filozofiei odată cu idealismul german se află aici pe deplin încarnat; există „cineva“ care *dă în vileag* sensul ascuns al Ființei și astfel opune cursului dezastruos al evenimentelor un contra-curent de normalitate.

---

* Trad. de George Popa, în Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze*, Polirom, Iași, 2000 – *n. tr.*

** *Precious Five*, trad. de Florin Bican – *n. tr.*

Acest „cineva", gânditorul care s-a scos pe sine din sfera voirii și s-a deprins a „lăsa să fie" este de fapt „sinele autentic" din *Ființă și timp*, care ascultă acum, în locul vocii Conștiinței, vocea Ființei. Spre deosebire de Sine, gânditorul nu s-a convocat pe sine însuși să fie Sine; cu toate acestea, „a auzi chemarea în chip autentic înseamnă a te aduce la nivelul acțiunii factice" (*sich in das faktische Handeln bringen*).[94] În acest context, „turnura" înseamnă că Sinele nu mai acționează prin sine (lucrul la care s-a renunțat este acel „fapt-de-a-lăsa-să-acționeze-în-sine sinele cel mai propriu")[95], ci, ascultând de Ființă, activează prin chiar gândirea sa contracurentul Ființei, pe dedesubtul „spumei" ființărilor – aceste simple apariții al căror curent este dirijat de voința-de-putere.

Impersonalul „se" reapare aici, însă trăsătura sa principală nu mai este „flecăreala" (*Gerede*); este distructivitatea inerentă voirii.

Ceea ce a provocat această schimbare este o radicalizare decisivă atât a străvechii tensiuni dintre gândire și voire (a cărei rezolvare o aduce „voința-de-a-nu-voi"), cât și a conceptului personificat, care a apărut în forma sa cea mai articulată ca „Spirit universal" hegelian, acel Nimeni fantomatic care conferă sens la ceea ce *este* la nivel factic, dar care în sine e lipsit de sens și contingent. Odată cu Heidegger, acest Nimeni, despre care se presupune că ar acționa în spatele oamenilor activi, apare acum în carne și oase, întrupat ca gânditor, care acționează nefăptuind nimic, o persoană, desigur, chiar una identificabilă ca „gânditor" – dar care prin asta nu se întoarce în lumea aparițiilor. El rămâne acel *„solus ipse"* din „solipsismul existențial", numai că acum soarta lumii, adică Istoria Ființei, a ajuns să depindă de el.

Am urmărit până acum solicitările repetate ale lui Heidegger de a lua în seamă dezvoltarea continuă a gândirii sale, pornind cu *Ființă și timp*, în ciuda „turnurii" care a avut loc la mijlocul anilor '30. Ne-am bazat totodată pe propriile sale interpretări ale „turnurii" oferite către sfârșitul anilor '30 și la începutul anilor '40 – interpretări reconfirmate în numeroasele sale publicații din următoarele două decenii. Însă există și o altă cezură majoră în viața și în gândirea sa, una poate mai radicală, căreia, după știința mea, nu i-a acordat nimeni atenție în spațiul public, nici Heidegger însuși.

Această cezură coincide cu momentul în care Germania nazistă a fost înfrântă, un moment de catastrofă, când el însuși s-a confruntat cu serioase dificultăți în lumea academică și, imediat după aceea, a avut probleme serioase cu autoritățile de ocupație. O perioadă de aproximativ cinci ani a fost redus efectiv la tăcere, astfel că printre scrierile sale publicate există

doar două lungi eseuri – *Scrisoare despre „umanism“*, scrisă în 1946 și publicată în Germania și Franța în 1947, și *Spusa lui Anaximandru*, scrisă de asemenea în 1946 și publicată în încheierea volumului *Holzwege* din 1950.

Dintre acestea, *Scrisoare despre „umanism“* conține o elocventă rezumare și o imensă clarificare a turnurii interpretative pe care a dat-o răsturnării, însă *Spusa lui Anaximandru* este de o factură diferită: ea prezintă o perspectivă cu totul nouă și neașteptată asupra întregii probleme a Ființei. Tezele principale ale acestui eseu, pe care voi încerca să-l prezint pe scurt, n-au mai fost dezvoltate sau explicate pe larg în opera sa ulterioară. El menționează doar, într-o notă la publicarea lui în volumul *Holzwege*, că a fost extras dintr-un „tratat“ (*Abhandlung*) scris în 1946, dar care din păcate n-a fost niciodată publicat.

Mie mi se pare evident că această nouă perspectivă, atât de izolată de restul gândirii sale, trebuie să se fi ivit dintr-o altă schimbare de „dispoziție“, nu mai puțin importantă decât schimbarea petrecută în intervalul dintre volumele I și II ale scrierii despre Nietzsche – reorientarea dinspre „Voința-de-putere“ ca Voință-de-voință către ceva nou, către *Gelassenheit*, seninătatea „lăsării de a fi“, și către paradoxala „Voință-de-a-nu-voí“. Schimbarea aceasta de dispoziție reflectă înfrângerea Germaniei, „punctul zero“ (cum l-a numit Ernst Jünger) care, vreme de câțiva ani, a părut să promită un nou început. În versiunea lui Heidegger: „Ne aflăm oare în chiar momentul prevestitor al apusului, în fața celei mai monstruoase transformări pe care a cunoscut-o vreodată planeta noastră? [Ori] stăm cu privirea ațintită asupra înserării dinaintea nopții vestitoare a unei noi aurore?... *Suntem oare* cei veniți prea târziu ... și în același timp precursorii aflați în zorii unei epoci complet diferite, care a lăsat deja în urmă reprezentările noastre istoriologice contemporane cu privire la istorie?“[96]

Aceeași stare de spirit a exprimat-o Jaspers la un faimos simpozion din Geneva, în același an: „Trăim ca și cum am bate la porți care sunt încă zăvorâte. ... Ceea ce trăim azi va face poate, într-o bună zi, să apară și să ia ființă o nouă lume“[97]. Această stare de spirit plină de speranță a dispărut repede, odată cu revenirea economică și politică a Germaniei de la acel „punct zero“; confruntați cu realitatea Germaniei conduse de Adenauer, nici Heidegger și nici Jaspers n-au mai expus vreodată în chip sistematic ceea ce foarte curând trebuie că le-a apărut drept o descifrare total greșită a semnelor unei noi epoci.

Cu toate acestea, în cazul lui Heidegger, avem studiul despre Anaximandru, cu aluziile sale obsedante privind o altă posibilitate a speculației ontologice, aluzii pe jumătate ascunse printre considerațiile de ordin filologic asupra textului grecesc (care e mai degrabă obscur și probabil deteriorat), iar pornind de la ele voi risca să fac o exegeză asupra acestei fascinante versiuni a filozofiei sale. În traducerea lui Heidegger, care e literală și provizorie, textul grec sună astfel: „Însă acel ceva din care lucrurile se nasc [*génesis*] este totodată cel care le face să treacă [*phthorá*], conform cu ceea ce este necesar; căci lucrurile fac dreptate [*díken didónai*] și se despăgubesc [*tísin*] unul pe altul pentru nedreptatea lor [*adikía*], conform cu imperativul timpului“[98]. Este vorba, aici, despre venirea-la-ființă și trecerea-în-neființă a tot ceea ce este. Orice lucru care este, câtă vreme *este*, „adastă“ în prezent „între o dublă absență“, între sosirea și plecarea sa. Pe durata acestor absențe el este ascuns; și este în starea de descoperire doar pentru o scurtă durată, aceea a apariției sale. Trăind într-o lume a aparițiilor, tot ce cunoaștem sau putem cunoaște nu este decât „o mișcare care face ca orice ființare ce crește să-și părăsească starea de descoperire și să intre în acoperire“, adăstând aici pentru o vreme, până ce „în trecerea sa părăsește starea de descoperire, îndepărtându-se și dispărând în nedescoperire“.[99]

Până și această descriere non-speculativă, strict fenomenologică se află în vădit dezacord cu învățătura obișnuită a lui Heidegger despre diferența ontologică, învățătură potrivit căreia *a-létheia*, adevărul înțeles ca stare de neascundere sau de descoperire, este întotdeauna de partea Ființei; în lumea aparițiilor, Ființa se revelează doar în perimetrul răspunsului oferit de om, pe calea gândirii, și formulat la nivelul limbii. Folosind cuvintele din *Scrisoare despre „umanism“*, vom spune astfel: „Limba este locul de adăpost al Ființei“ („*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*“)[100]. În exegeza fragmentului lui Anaximandru, starea de descoperire nu este adevărul; e propriu ființărilor ca ele să apară dintr-o ființă ascunsă și să dispară în ea. Acel ceva care cu greu ar fi putut cauza, dar cu siguranță a favorizat această reîntoarcere este faptul că grecii, în special presocraticii, gândesc cel mai adesea Ființa ca *phýsis* (natură), cuvânt al cărui sens originar este derivat din *phýein* (a crește), adică a veni la lumină din întuneric. Anaximandru, spune Heidegger, a gândit *génesis* și *phthorá* pornind de la *phýsis*, „ca moduri ale ajungerii la lumină și decăderii“.[101] Iar lui *phýsis*, potrivit unui fragment mult citat al lui Heraclit, „îi place să se ascundă“[102].

Deși Heidegger nu amintește fragmentul lui Heraclit în studiul despre Anaximandru, teza sa principală pare să fi fost inspirată mai mult de Heraclit decât de Anaximandru. Important cu deosebire este conținutul speculativ; relația existentă în diferența ontologică este inversată, iar lucrul acesta este expus în detaliu în următoarele propoziții: „Starea de descoperire a ființărilor, strălucirea conferită lor [de Ființă] întunecă lumina Ființei“: așa se face că, *„revelându-se pe sine în ființări, Ființa se retrage și dispare“* (*„Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt“*).[103] Propoziția pe care am scris-o cu italice este subliniată în text printr-o repetare expresă. Ea își capătă de îndată plauzibilitatea pe baza relației, deja existente în plan lingvistic, dintre *verbergen* (a ascunde, a învălui) și *bergen* (a proteja, a pune la adăpost) și *entbergen* (a scoate din ascundere). Dacă încercăm să explicăm conținutul speculativ al acestei constelații de termeni, așa cum a fost ea construită de Heidegger, vom rezuma în felul următor: venirea și plecarea, apariția și dispariția ființărilor încep întotdeauna cu un *ent-bergen*, cu pierderea adăpostirii originare (*bergen*) conferite de Ființă; ființarea ajunge apoi să „adaste pentru o vreme“ în „starea de luminare“ a scoaterii din ascundere și sfârșește prin a reveni în adăpostul proteguitor al Ființei, în starea de acoperire: „Putem presupune că Anaximandru vorbea despre *génesis* și *phthorá* [generare și nimicire] ... [adică] *génesis estín* (acesta fiind modul în care înclin să citesc) și *phthorá gínetai*, «venirea-la-ființă *este*» și «pieirea (trecerea) vine la ființă»“[104].

Cu alte cuvinte, avem de-a face aici indubitabil cu ceva de felul devenirii; tot ceea ce cunoaștem este ceva ce a devenit, s-a ivit dintr-o întunecime inițială la lumina zilei; iar această devenire rămâne legea sa câtă vreme dăinuie; dăinuirea sa este, în același timp, trecere. Devenirea, legea sub care stau ființările, este acum opusul Ființei; iar atunci când, odată cu dispariția, devenirea încetează, ea se preschimbă iarăși în acea Ființă din a cărei întunecime adăpostitoare și proteguitoare și-a făcut inițial apariția. În acest context speculativ, diferența ontologică rezidă în diferența dintre Ființă în sensul său tare, durativ și devenire. Tocmai prin retragerea sa „Ființa își menține în sine adevărul propriu“ și îl adăpostește; îl adăpostește de „strălucirea“ ființărilor, care „acoperă lumina Ființei“ chiar dacă, originar, Ființa a conferit această strălucire. Asta conduce la următorul enunț, aparent paradoxal: „În măsura în care face cu putință ieșirea din ascundere a ființărilor, ea [Ființa] [asigură] situarea în ascundere a Ființei“[105].

Pe parcursul acestor speculații, devine manifestă răsturnarea pe care o cunoaște abordarea heideggeriană a „problemei ființei“ (*Seinsfrage*) și a „uitării ființei“ (*Seinsvergessenheit*). Cauza abandonării în sfera lui *das Man* (cuvântul german pentru „ceilalți“) nu mai e neautenticitatea genuină a existenței umane sau vreo altă particularitate a ei; și ea nici nu se comportă astfel, deoarece este distrasă de pura supraabundență a simplelor entități. „Uitarea Ființei aparține esenței Ființei, ca una ce se ascunde pe sine ... istoria Ființei [iar nu istoria umană în filozofie în general sau în metafizică în particular] începe cu uitarea Ființei, deoarece Ființa – împreună cu esența sa, cu distingerea sa de ființare – se păstrează în sine însăși.“[106] Prin retragerea Ființei din sfera ființărilor, aceste entități, a căror stare de neascundere a fost cauzată de ea, sunt făcute să „rătăcească liber“, iar această *rătăcire* constituie „tărâmul erorii ... spațiul în care se desfășoară istoria. ... *Fără rătăcire n-ar exista legătură de la destin la destin, n-ar exista istorie*“ (subl. mea).[107]

Rezumând: suntem mai departe confruntați cu diferența ontologică, cu separarea categorială între Ființă și ființări, însă această separare a dobândit, așa-zicând, un soi de istorie, cu început și sfârșit. Ființa este deschisă și devine accesibilă în ființări, iar starea ei de deschidere inițiază două mișcări contrarii: Ființa se retrage în sine, iar ființarea este făcută să „survină în chip propriu“, deschizând astfel „tărâmul (în sensul de tărâm al unui prinț) stăpânit de eroare“. Acest tărâm al erorii este sfera istoriei omenești obișnuite, unde destinele factice sunt conectate și formează o structură coerentă prin „rătăcire“. În această schemă nu există loc pentru o „Istorie a Ființei“ (*Seinsgeschichte*) care să se petreacă în spatele acțiunilor omului; Ființa, adăpostită în starea sa de ascundere, nu are istorie, și „orice epocă din istoria lumii este o epocă de rătăciri“. În orice caz, simplul fapt că linia continuă a timpului istoric se întrerupe, alcătuind epoci diferite, ne spune despre cele ce sunt că, survenind în chip propriu, își fac la rândul lor apariția în interiorul unor epoci, iar potrivit schemei lui Heidegger pare să existe un moment privilegiat, cel de tranziție de la o epocă la următoarea, de la un destin la altul, atunci când Ființa ca Adevăr irupe în linia continuă a erorii, când „esența epocală a Ființei revendică natura extatică a *Da-sein*-ului“[108]. Acestei revendicări, gândirea îi poate răspunde, recunoscând „pretenția la destin“: adică spiritul întregii epoci poate deveni „atent la ceea ce este destinat“ în loc să se piardă printre lucrurile mărunte care țin de treburile cotidiene ale omului.

Nicăieri în acest context Heidegger nu menționează existența vreunei legături între „a gândi“ și „a mulțumi“ și își dă bine seama ce concluzii pesimiste, „ca să nu spun nihiliste“, pot fi trase în urma unei interpretări care s-ar potrivi foarte bine doar cu felul în care înțeleg Burckhardt și Nietzsche, la cel mai profund nivel, lumea greacă.[109] De asemenea, poate că merită observat că aici el nu pare deloc interesat să sublinieze tensiunea care există în relația foarte strânsă dintre filozofie și poezie. În schimb, spune în concluzia studiului ceva ce n-a mai spus nicăieri altundeva: „Dacă esența omului constă în a gândi adevărul ființei [o ființă care s-a retras, care se ascunde și rămâne învăluită – *nota mea*], atunci gândirea trebuie să poetizeze pe marginea enigmei ființei“ (*am Rätsel des Seins dichten*).[110]

Am pomenit în treacăt schimbarea radicală pe care a cunoscut-o conceptul de moarte în scrierile târzii ale lui Heidegger, unde moartea apare ca ultimă salvare a esenței omului, acel *Gebirg des Seins in dem Spiel der Welt*, „adăpost al ființei în jocul lumii“[111]. Și am încercat să explicitez și, într-un fel, să justific stranietatea acestei mărturii a unor experiențe familiare, pe care unii le cunosc foarte bine și care, după câte știu, n-au fost nicicând aduse la concept. În studiul despre Anaximandru, cuvântul „moarte“ nu apare, însă conceptul este desigur prezent în mod transparent în ideea de viață aflată între două absențe, cea de dinainte de a ne naște și cea de după trecerea în moarte. Iar aici găsim o clarificare conceptuală a morții, văzută ca adăpost al existenței umane, a cărei prezență temporală, tranzitorie este înțeleasă ca adăstare în spațiul dintre două absențe și ca ședere în teritoriul rătăcirii. În ceea ce privește sursa acestei „rătăciri“ – iar aici putem vedea desigur în ce măsură această variantă rămâne o pură variațiune a convingerilor fundamentale și permanente ale lui Heidegger –, o constituie faptul că o ființare ce „adastă o vreme în prezență“, în prezența dintre două absențe, are capacitatea de a transcende propria prezență, adică de a fi într-adevăr „prezentă [numai] întrucât se transpune în sfera a ceea ce nu este prezent“[112].

Ființarea are șansa de a împlini aceasta dacă surprinde momentul epocal de tranziție între epoci, când destinele istoriei și adevărul ce stau la baza unei noi ere de rătăciri devin manifeste pentru gândire. Voința ca una distrugătoare apare și ea aici, numai că nu cu numele; ea este „năzuință de a persista“, de a se „prelungi“, adică apetitul nemăsurat al oamenilor de „a se agăța de ei înșiși“. În acest fel, ei fac mai mult decât să cadă în eroare: „A adăsta sub forma persistenței ... înseamnă a te răzvrăti în numele dăinuirii“[113].

Răzvrătirea este îndreptată împotriva „ordinii“ (*díke*); ea creează „dezordine“ (*adikía*), care impregnează de la un cap la altul „tărâmul rătăcirii“.

Aceste enunțuri ne readuc la un registru care ne este familiar, întrucât devine evident când citim că dezordinea e „tragică“ și nu e un lucru de care oamenii pot fi făcuți răspunzători. Cu siguranță că nu mai există nici o „chemare a conștiinței“ care să-l readucă pe om la sinele său autentic, la înțelegerea faptului că, indiferent ce a făcut sau a omis să facă, este deja *schuldig* („vinovat“) din clipa în care existența sa e ceva ce „datorează“ după ce a fost aruncat în lume. Însă, la fel cum în *Ființă și timp* acest sine „vinovat“ ar putea să se salveze anticipându-și moartea, și aici *Dasein*-ul „aflat în rătăcire“ poate, prin activitatea gândirii, să se conecteze la ceea ce este absent. Rămâne totuși o diferență, aceea că absența (Ființa în permanenta sa retragere) nu are istorie în registrul rătăcirii, iar gândirea și acțiunea nu coincid. A acționa înseamnă a da curs erorii, a rătăci. Ar trebui de asemenea să observăm felul cum definiția inițială a faptului-de-a-fi-vinovat, ca o caracteristică primordială a *Dasein*-ului, independentă de orice act specific, a fost înlocuită de „rătăcire“ ca marcă decisivă a întregii istorii omenești. (Întâmplător, ambele formulări îi amintesc cititorului german de două spuse ale lui Goethe: „*Der Handelnde wird immer schuldig*“ și „*Es irrt der Mensch solang er strebt*“.[114])

La aceste reverberații putem adăuga și următoarele propoziții din studiul despre Anaximandru: „Orice gânditor e dependent de ceva, anume de adresarea ființei. Măsura acestei dependențe o dă eliberarea lui de alte influențe, care-l induc în eroare“[115] – iar prin acestea Heidegger are în mod clar în vedere facticitatea evenimentelor de zi cu zi provocate de omul aflat în rătăcire. Punând cap la cap aceste corespondențe, pare că avem de-a face aici cu o simplă variațiune a învățăturii de bază a lui Heidegger.

Oricum ar fi, este evident că interpretarea pe care tocmai am oferit-o e extrem de nesigură; ea nu poate fi un substitut pentru tratatul nepublicat din care făcea parte studiul despre Anaximandru. În stadiul actual al cunoașterii textelor, întreaga chestiune rămâne profund îndoielnică. Însă, fie că o vedem ca pe o variantă, fie ca pe o variațiune, denunțarea de către Heidegger a instinctului de conservare (comun tuturor viețuitoarelor), văzut ca o răzmeriță împotriva „ordinii“ Creației ca atare, este așa de rară în istoria ideilor, încât aș dori să citez aici singura zicere similară despre care am cunoștință, trei bine-cunoscute versuri ale lui Goethe dintr-un poem scris în jurul anului 1821, cu titlul *Eins und Alles*:

Das Ewige regt sich fort in allen;
Denn alles muss in Nichts verfallen,
Wenn es im Sein verharren will.

Eternul toate le străbate;
Căci în nimic se duc cu toate
De vor să dăinuie-n ființă.

16 Abisul libertății și novus ordo seclorum

Încă de la începutul acestor considerații am atras atenția asupra unui neajuns de care suferă inevitabil orice examinare critică a facultății volitive – neajuns cât se poate de evident, dar și ușor de pierdut din vedere în discutarea argumentelor și contraargumentelor particulare. E vorba de faptul că orice *filozofie* a Voinței este concepută și formulată nu de către oameni de acțiune, ci de către filozofi, de către niște, cum i-a numit Kant, „gânditori de profesie", care într-un fel sau altul sunt atașați de *bios theoretikós* și, ca atare, mai înclinați din fire „să interpreteze lumea" decât „să o schimbe".

Dintre toți filozofii și teologii de care ne-am ocupat, doar Duns Scotus, după cum am văzut, a fost dispus să plătească prețul contingenței la schimb cu darul libertății, al înzestrării mentale de a începe ceva nou, ceva despre care știm că putea la fel de bine să nu existe. Fără îndoială că filozofii au „agreat" întotdeauna mai mult necesitatea decât libertatea, deoarece pentru îndeletnicirea lor aveau nevoie de o *tranquilitas animae* (Leibniz), de o tihnă a minții, care – bazându-se pe spinoziana *acquiescentia sibi*, împăcarea cu sine însuși – putea fi garantată doar de o consimțire la rânduiala lumii. Același sine pe care activitatea de gândire, retrăgându-se din lumea fenomenală, îl ignoră este afirmat și garantat de reflexivitatea Voinței. Întocmai cum gândirea pregătește sinele pentru rolul de spectator, voirea îl modelează într-un „eu durabil" care orientează toate actele de voință particulare. Ea creează caracterul sinelui, drept care a fost uneori înțeleasă ca *principium individuationis*, sursa identității specifice a persoanei.

Dar tocmai această individuație datorată Voinței a generat o serie de noi și grave dificultăți pentru ideea de libertate. Individul, modelat de voință

și conștient că ar putea fi diferit de cum este (caracterul, spre deosebire de înfățișarea fizică sau de talente și aptitudini, nu este dat sinelui la naștere), tinde întruna să opună un „eu însumi" unor nedefiniți „ei" – adică tuturor celorlalți cu care eu, ca individ, nu mă identific. Nimic, într-adevăr, nu poate fi mai înfricoșător decât ideea solipsistă de libertate – „sentimentul" că poziționarea mea aparte, în izolare de toți ceilalți, se datorează libertății voinței, de care nu este responsabil nimic și nimeni în afară de mine însumi. Voința cu proiectele ei de viitor sfidează credința în necesitate, consimțirea la modul de întocmire a lumii, pe care o numește complezență. Dar oare nu ne e clar tuturor că lumea nu este și nici n-a fost vreodată așa cum *trebuie* să fie? Și știe oare, sau a știut vreodată, cineva ce cuprinde acest „trebuie"? El este utopic, nu are un *topos*, un loc propriu, în lume. Oare încrederea în necesitate, convingerea că totul este așa cum „era sortit să fie", nu e infinit preferabilă libertății plătite cu prețul contingenței? În aceste condiții, nu arată oare libertatea ca un eufemism pentru pământul pârjolit marcat de „abandonul în seama ei înseși în care este lăsată [existența umană, *Dasein*-ul]" („*die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst*")?[116]

Aceste dificultăți și neliniști sunt pricinuite de Voință în măsura în care ea este o facultate mentală, așadar reflexivă, care se întoarce asupra ei înseși – *volo me velle, cogito me cogitare* –, sau, exprimându-ne în termeni heideggerieni, de faptul că, existențial vorbind, existența umană „a fost abandonată ei înseși". Nimic de acest fel nu tulbură intelectul, capacitatea de cunoaștere a spiritului și încrederea sa în adevăr. Aptitudinile cognitive, de felul simțurilor, nu ricoșează asupra lor înseși; ele sunt pe deplin intenționale, cu totul absorbite de obiectul vizat. Drept urmare, la prima vedere este surprinzător să descoperi la marii oameni de știință ai secolului nostru o înclinație similară împotriva libertății. Cum știm, aceștia au fost foarte tulburați când descoperirile lor din astrofizică, precum și cele din fizica nucleară au dat naștere suspiciunii că trăim într-un univers care, după cum s-a exprimat Einstein, e guvernat de un Dumnezeu care „dă cu zarul" sau, cum a sugerat Heisenberg, că ceea ce considerăm a fi „lumea exterioară [s-ar putea să nu fie decât] lumea noastră interioară răsfrântă spre în afară ca o mănușă" (Lewis Mumford).

Astfel de gânduri sau de cugetări secunde nu sunt, firește, niște enunțuri științifice; ele nu pretind să comunice adevăruri demonstrabile sau eventuale teoreme pe care autorii lor ar putea spera să le transforme până la urmă în

propoziții susceptibile de dovedire. Ci sunt reflecții inspirate de o căutare de sens și deci nu mai puțin speculative decât alte produse al eului gânditor. Einstein însuși, într-o remarcă deseori citată, a trasat foarte clar linia de demarcație dintre enunțurile cognitive și propozițiile speculative: „Cel mai de neînțeles fapt în privința naturii este acela că natura este inteligibilă". Aici putem vedea aproape „cu ochiul liber" cum eul gânditor intră pe teritoriul activității cognitive, o tulbură și o stânjenește prin reflecțiile sale; el se poziționează „în afara ordinii" față de activitatea obișnuită a omului de știință prin faptul că se întoarce asupra lui însuși și meditează asupra funciarei incomprehensibilități a ceea ce el face – incomprehensibilitate ce rămâne o enigmă la care merită gândit chiar și dacă gândirea nu o poate dezlega.

Asemenea reflecții pot genera felurite „ipoteze", dintre care unele, în urma testării, se pot chiar dovedi capabile să genereze cunoaștere; în orice caz, calitatea și ponderea lor depind de reușitele cognitive ale autorilor lor. Cu toate acestea, cu greu s-ar putea nega că reflecțiile marilor fondatori ai științei contemporane – Einstein, Planck, Bohr, Heisenberg, Schrödinger – au provocat o *Grundlagenkrise*, o „criză în fundamentele științei moderne", și că „întrebarea lor centrală" (Cum trebuie să fie lumea pentru ca noi să o putem cunoaște?) „este la fel de veche ca știința însăși și rămâne fără răspuns".[117]

Pare cât se poate de firesc că această generație de fondatori, pe ale căror descoperiri s-a întemeiat știința contemporană și ale căror reflecții despre ceea ce făceau au produs „criza fundamentelor", a fost urmată de câteva generații de epigoni mai puțin eminenți cărora li s-a părut mai ușor de răspuns la întrebări fără de răspuns pentru că erau mai puțin conștienți de linia despărțitoare dintre activitățile lor obișnuite și reflecțiile lor asupra acestor activități. Am vorbit despre orgia de gândire speculativă care a urmat eliberării de către Kant a nevoii rațiunii de a gândi dincolo de capacitatea cognitivă a intelectului, despre jocurile practicate de idealiștii germani cu concepte personificate și despre pretențiile emise de ei cu privire la valabilitatea științifică a acestora – jocuri aflate la mare distanță de „critica" lui Kant.

Din perspectiva adevărului științific, speculațiile idealiștilor aveau un caracter pseudoștiințific; în prezent ceva similar pare să se petreacă la capătul opus al spectrului. Materialiștii practică jocul speculației cu ajutorul calculatoarelor, al ciberneticii și al automatizării; explorările lor dau naștere nu la niște fantome, precum jocul idealiștilor, ci la materializări asemenea

celor din ședințele de spiritism. Ceea ce e uimitor la aceste jocuri materialiste este că rezultatele lor se aseamănă cu conceptele idealiștilor. Astfel, „Spiritul universal“ hegelian și-a aflat recent materializarea în construirea unui „sistem nervos“ după modelul unui Calculator Gigantic: Lewis Thomas[118] ne propune să înțelegem comunitatea planetară a ființelor umane sub forma unui Creier Gigantic, care efectuează un schimb de gânduri atât de rapid, încât „deseori creierele omenirii par să sufere funcțional o fuziune“. Cu omenirea ca „sistem nervos“ al său, întregul pământ devine astfel „un organism viu alcătuit din părți subtil angrenate“, care cresc toate sub „membrana protectoare“ a atmosferei planetare.[119]

Astfel de idei nu aparțin nici științei, nici filozofiei, ci literaturii științifico-fantastice; ele sunt larg răspândite și demonstrează că extravaganțele speculației materialiste le egalează pe cele ale metafizicii idealiste. Numitorul comun al tuturor acestor raționamente specioase, pe lângă faptul că-și au originea istorică în ideea de Progres cu corolarul ei numit Omenire, este acela că îndeplinesc aceeași funcție emoțională. În cuvintele lui Lewis Thomas, ele se dispensează de „atât de îndrăgita idee a sinelui propriu – de vechea și minunata insulă a unui Sine înzestrat cu liber-arbitru, întreprinzător, autonom, independent, izolat“, care este „un mit“.[120] Numele propriu al acestui mit, de care suntem din toate părțile sfătuiți să ne eliberăm, este Libertate.

Gânditorii de profesie, fie ei filozofi sau oameni de știință, n-au „agreat libertatea“ cu ineluctabilul ei caracter aleatoriu; ei nu erau dispuși să plătească prețul contingenței în schimbul problematicului dar al spontaneității, al capacității de a face și ceea ce putea la fel de bine să rămână nefăcut. Să-i lăsăm deci deoparte și să ne îndreptăm atenția asupra oamenilor de acțiune, care trebuie să fie devotați libertății datorită înseși naturii activității lor, ce constă în „a schimba lumea“, și nu în a o interpreta sau cunoaște.

Conceptual vorbind, ne întoarcem privirea de la ideea de libertate filozofică spre libertatea politică – o deosebire esențială, despre care, din câte știu, a vorbit doar Montesquieu, și oricum în treacăt, când folosea libertatea filozofică în chip de fundal pe care putea fi conturată mai limpede libertatea politică. Într-un capitol intitulat *De la liberté du citoyen* („Despre libertatea cetățeanului“), el spunea: „*La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté*“ – „Libertatea filozofică

constă în exercitarea voinței noastre, sau cel puțin (dacă ținem seama de toate sistemele) în convingerea pe care o avem că ne exercităm voința. Libertatea politică constă în siguranța sau cel puțin convingerea pe care o avem cu privire la siguranța noastră".[121] Libertatea politică pentru cetățean este „acea liniște sufletească izvorâtă din convingerea fiecăruia că se află în siguranță; și ca să existe această libertate guvernământul trebuie să fie alcătuit în așa fel încât un cetățean să nu aibă a se teme de alt cetățean".[122]

Libertatea filozofică, libertatea voinței, este relevantă doar pentru oamenii care trăiesc în afara comunităților politice, ca indivizi solitari. Comunitățile politice, în care oamenii devin cetățeni, sunt create și prezervate de legi, iar aceste legi, făcute de oameni, pot fi foarte variate și pot modela diverse forme de guvernământ, care toate, într-un fel sau altul, constrâng libera voință a cetățenilor lor. Dar, exceptând tirania, unde o singură voință arbitrară cârmuiește viețile tuturor, ele deschid totuși oarecare spațiu libertății de acțiune, care pune efectiv în mișcare corpul cetățenesc. Principiile care inspiră acțiunile cetățenilor variază după diferitele forme de guvernământ, dar toate sunt, cum le-a numit pe drept cuvânt Jefferson, „principii active" (*energetic principles*);[123] iar libertatea politică *„ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce qu l'on ne doit pas vouloir"* – „nu poate consta decât în a putea face ceea ce trebuie să vrei și a nu fi constrâns să faci ceea ce nu trebuie să vrei".[124]

Aici, în mod clar, accentul este pus pe Putere în sensul de eu-pot; pentru Montesquieu, la fel ca pentru antici, era evident că un agent nu mai putea fi numit liber atunci când îi lipsea capacitatea de a face ceea ce vrea, fie că lucrul acesta se datora unor împrejurări exterioare sau unora interne. În plus, Legile care, potrivit lui Montesquieu, îi transformă pe niște indivizi liberi și anarhici în cetățeni nu sunt cele Zece Porunci ale lui Dumnezeu, sau vocea conștiinței, sau *lumen rationale* a rațiunii, care-i luminează deopotrivă pe toți oamenii, ci sunt niște *rapports* create de oameni, raporturi care, întrucât privesc treburile schimbătoare ale oamenilor muritori – ca deosebite de eternitatea lui Dumnezeu sau de imortalitatea cosmosului –, sunt necesarmente „supuse tuturor accidentelor care pot surveni și variază după cum se schimbă voința omului"[125]. Pentru Montesquieu, la fel ca pentru Antichitatea precreștină și pentru bărbații care la sfârșitul secolului său au fondat Republica Americană, cuvintele „putere" și „libertate" erau aproape sinonime. Libertatea de mișcare, putința individului de a se mișca

nestânjenit de boală sau de stăpân, a fost inițial cea mai elementară dintre toate libertățile, însăși premisa lor.

Libertatea politică diferă, așadar, de libertatea filozofică prin aceea că este în mod vădit o calitate a lui eu-pot, și nu a lui eu-vreau. Aparținând cetățeanului, și nu omului în general, ea se poate manifesta numai în comunități, unde interacțiunile, deopotrivă cele verbale și cele faptice, ale mulțimii de oameni care trăiesc laolaltă sunt reglate de un mare număr de *rapports* – legi, cutume, deprinderi și altele asemenea. Cu alte cuvinte, libertatea politică e posibilă doar în sfera pluralității umane și în temeiul premisei că această sferă nu e pur și simplu o extindere a dualului eu-cu-mine-însumi la pluralul Noi. Acțiunea, prin care Noi este mereu angajat în schimbarea lumii noastre comune, se află în cea mai netă opoziție posibilă cu îndeletnicirea solitară a gândirii, care operează în dialogul meu cu mine însumi. În împrejurări excepțional de propice, acest dialog, după cum am văzut, poate fi extins la un alt om în măsura în care un prieten este, cum spunea Aristotel, un „alt sine". Dar nu poate ajunge niciodată la Noi, la veritabilul plural al acțiunii. (O eroare destul de răspândită printre filozofii moderni care insistă asupra importanței comunicării ca garanție a adevărului – aici mă gândesc în principal la Karl Jaspers și la Martin Buber, cu filozofia raportului eu–tu – constă în a crede că intimitatea dialogului, „acțiune lăuntrică" în care „apelez" la mine însumi sau la un „alt sine" (prietenul aristotelic, *Geliebter*-ul jaspersian, Tu-ul buberian...), poate să fie extinsă și să devină paradigmatică pentru sfera politică.)

Acest Noi ia ființă oriunde niște oameni trăiesc laolaltă, forma lui primordială fiind familia; și se poate constitui într-o mulțime de moduri, care până la urmă se bazează toate pe o formă sau alta de consimțământ, dintre care supunerea e cel mai comun, întocmai cum nesupunerea e cel mai comun și mai puțin dăunător mod de dezbinare. Consimțământul presupune recunoașterea faptului că nici un om nu poate acționa de unul singur, că, dacă vor să înfăptuiască ceva în lume, oamenii trebuie să acționeze concertat, ceea ce ar fi un lucru banal dacă nu s-ar găsi întotdeauna membri ai comunității hotărâți să-l nesocotească și care, din aroganță sau disperare, încearcă să acționeze singuri. Aceștia sunt tirani sau infractori, în funcție de scopul final pe care-l urmăresc; ceea ce aceste două categorii au în comun și ceea ce le desparte de restul comunității e faptul că-și pun nădejdea în folosirea instrumentului violenței ca succedaneu al puterii. Aceasta e o tactică ce dă rezultate numai în cazul scopurilor pe termen scurt

ale infractorilor, care după comiterea infracțiunii sunt nevoiți să revină în comunitate; tiranul, în schimb, care este întotdeauna un lup în blană de oaie, se poate menține doar uzurpând sediul legitim al cârmuirii, ceea ce îl face dependent de auxiliari în realizarea proiectelor sale egoiste. Spre deosebire de puterea de voință a spiritului de a afirma sau nega, al cărei ultim garant practic este suicidul, puterea politică, chiar și dacă susținătorii tiranului consimt la teroare – adică la folosirea violenței –, este întotdeauna limitată, și cum în sfera pluralității omenești puterea și libertatea sunt de fapt sinonime, aceasta înseamnă că libertatea politică este întotdeauna o libertate limitată.

Pluralitatea omenească, acei „ei“ fără chip, de care Sinele individual se separă pentru a fi singur, este divizată într-o puzderie de unități, și doar ca membri ai unor asemenea unități, adică grupări, comunități, oamenii sunt pregătiți de acțiune. Varietatea acestor comunități se exprimă sub numeroase forme și configurații, fiecare ascultând de legi diferite, având habitudini și cutume diferite și cultivând amintiri diferite despre propriul trecut, adică o multitudine de tradiții. Montesquieu avea probabil dreptate considerând că fiecare entitate de acest fel se mișcă și acționează după câte un principiu inspirator diferit, recunoscut drept ultim standard în judecarea faptelor și delictelor comunității – în republici virtutea, în monarhii onoarea și gloria, în aristocrații moderația, în tiranii frica și suspiciunea –, cu observația că, având la bază cea mai veche clasificare a formelor de guvernământ (cârmuire a unuia singur, a unei minorități, a celor mai buni sau a tuturor), această enumerare e cu totul inadecvată diversității ființelor umane trăitoare în comunități pe pământ.

Singura trăsătură pe care o au în comun toate aceste forme și configurații ale pluralității omenești o constituie simplul fapt al genezei lor, adică acela că la un moment dat, dintr-un motiv sau altul, un grup de oameni trebuie să fi ajuns să se considere ca alcătuind un „Noi“. Indiferent în ce fel este inițial experimentat și articulat acest „Noi“, se pare că întotdeauna el are nevoie de un început, iar nimic nu pare mai învăluit în beznă și mister ca acel „La început“, nu numai al speciei umane ca deosebită de alte organisme vii, ci și al enormei diversități de societăți neîndoielnic omenești.

Obsedanta obscuritate a chestiunii nu a prea fost diminuată de recentele descoperiri biologice, antropologice și arheologice, oricâte succese au înregistrat ele în extinderea intervalului de timp care ne desparte de un trecut și mai

îndepărtat. Și este improbabil ca vreo informație factuală să arunce vreodată lumină asupra hățișului de ipoteze mai mult sau mai puțin plauzibile, care suferă toate de incurabila suspiciune că însăși plauzibilitatea și probabilitatea lor li s-ar putea dovedi fatale, știut fiind că întreaga noastră existență reală – geneza pământului, dezvoltarea pe el a vieții organice, evoluția omului din nenumăratele specii animale – s-a produs în răspăr cu niște probabilități statistic copleșitoare. Tot ce este real în univers și în natură a avut odinioară o improbabilitate „infinită". În lumea de fiecare zi, unde ne trăim mica noastră câtime de realitate, putem fi siguri doar de o comprimare a timpului din urma noastră, care este nu mai puțin decisivă decât contractarea distanțelor spațiale de pe pământ. Ceea ce cu doar câteva decenii în urmă, amintindu-ne de goetheenii „trei mii de ani" („*Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weisst Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkel, unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben*"), mai numeam Antichitate e mult mai aproape de noi, cei de astăzi, decât era de strămoșii noștri.

Foarte probabil că din acest impas al ne-cunoașterii nu vom ieși niciodată, căci el corespunde altor manifestări vădite ale limitelor inerente condiției umane, care pune hotare de netrecut setei noastre de cunoaștere; de exemplu, știm despre imensitatea universului, și totuși nu vom fi niciodată capabili să-l cunoaștem, încât cel mai bun lucru pe care-l putem face în această situație incomodă este să apelăm la poveștile legendare care în tradiția noastră au ajutat generațiile precedente să se confrunte cu misteriosul „La început". Mă gândesc la legendele fondatoare, care evident aveau de-a face cu un timp anterior oricărei forme de guvernământ și oricăror principii particulare care animau cârmuirile. Totuși, timpul despre care vorbeau ele era timp omenesc, iar începutul la care se refereau nu era o creație divină, ci un ansamblu de întâmplări omenești la care memoria putea accede printr-o interpretare imaginativă a acelor vechi povești.

Cele două legende fondatoare ale civilizației occidentale, una romană, iar cealaltă ebraică (nimic comparabil n-a existat vreodată în Antichitatea greacă, nefăcând excepție nici *Timaios* al lui Platon), sunt total diferite una de alta, exceptând faptul că ambele au luat naștere la câte un popor ce-și gândea trecutul ca pe o poveste al cărei început era cunoscut și putea fi datat. Evreii știau anul facerii lumii (și până și astăzi socotesc timpul în raport cu el), iar romanii – prin contrast cu grecii, care socoteau timpul din olimipiadă în olimpiadă – cunoșteau (sau credeau a cunoaște) anul fondării Romei și

socoteau timpul în raport cu el. Mult mai izbitor, și plin de consecințe serioase pentru tradiția gândirii noastre politice, este faptul că ambele legende (în netă contradicție cu bine-cunoscutele principii ce se pretinde că inspiră acțiunea politică a comunităților constituite) susțin că în cazul întemeierii – actul suprem prin care se constituie „Noi" ca entitate identificabilă – principiul inspirator al acțiunii este dorul de libertate, deopotrivă în sensul negativ, de eliberare de opresiune, și în sensul pozitiv, de instaurare a Libertății ca realitate stabilă, palpabilă.

Atât diferența, cât și legătura dintre cele două – libertatea obținută în urma eliberării și libertatea ce se naște din spontaneitatea începerii a ceva nou – sunt reprezentate paradigmatic în cele două legende fondatoare care au acționat ca niște călăuze pentru gândirea politică occidentală. Avem, pe de o parte, istoria biblică a exodului din Egipt al triburilor de israeliți, care a precedat legislația mozaică prin care s-a constituit poporul evreu, iar pe de alta, povestirea de către Virgiliu a peregrinărilor lui Eneas, care au dus la întemeierea Romei – „*dum conderet Urbem*", cum definește Virgiliu, în versurile de început ale *Eneidei*, conținutul marelui său poem. Ambele legende debutează cu câte un act de eliberare – fuga de asuprirea și sclavia din Egipt, respectiv fuga din Troia în flăcări (adică fuga de pierzanie); și în ambele cazuri acest act este povestit din perspectiva unei noi libertăți – cucerirea unui nou „pământ făgăduit", care oferă mai mult decât „căldările cu carne" din Egipt, respectiv clădirea unei noi cetăți, pregătită pentru un război menit să-l anuleze pe cel troian, astfel încât ordinea evenimentelor așa cum a expus-o Homer să poată fi inversată. Inversarea lui Homer de către Virgiliu este deliberată și completă.[126] De data asta Ahile, sub chipul lui Turnus („Îi vei povesti lui Priam c-ai dat, aici, peste un nou Ahile"), este cel care fuge și e ucis de Hector întruchipat de Eneas; la mijloc, „izvor al tuturor nenorocirilor", este din nou o femeie, doar că de data asta o fecioară (Lavinia), și nu o adulteră; iar sfârșitul războiului nu aduce triumful pentru învingător și nimicirea completă a învinsului, ci un nou corp politic – „sub legi deopotrivă-amândouă / ginţile nebiruite să lege-o de-a pururi frăție".

Firește că, dacă citim aceste legende ca pe niște povestiri, există o foarte mare diferență între rătăcirile disperate și fără țintă ale triburilor israelite prin deșert după Ieșire și fermecătoarele și pitoreștile istorisiri ale aventurilor lui Eneas și ale însoțitorilor săi din Troia; dar pentru oamenii de acțiune care scotoceau prin arhivele Antichității în căutare de paradigme care să le

călăuzească propriile intenții acest lucru nu avea importanță hotărâtoare. Hotărâtoare era existența unui hiatus între dezastru și salvare, între eliberarea de vechea ordine și intrarea în noua libertate, întruchipată într-o *novus ordo seclorum*, într-o „nouă rânduială a vremii", a cărei ivire însemna o schimbare structurală a lumii.

Legendarul hiatus dintre un *nu-mai* și un *nu-încă* arăta clar că libertatea nu va fi un rezultat automat al eliberării, că sfârșitul vechiului nu înseamnă neapărat începutul noului, că ideea unui atotputernic continuum temporal este o iluzie. Poveștile despre o perioadă de tranziție de la robie la libertate, de la dezastru la mântuire erau cu atât mai captivante, cu cât legendele vorbeau în principal despre faptele unor mari conducători, ale unor persoane de însemnătate istorică mondială care pășeau pe scena istoriei tocmai în cursul unor asemenea goluri din timpul istoric. Toți cei care, împinși de împrejurări exterioare sau motivați de gânduri radical utopice, nu se mulțumeau să schimbe lumea prin reformarea treptată a unor vechi rânduieli (și tocmai această repudiere a gradualității i-a transformat pe oamenii de acțiune din secolul al XVIII-lea – primul secol cu o elită intelectuală pe deplin secularizată – în oameni ai revoluțiilor) erau siliți aproape logic să accepte posibilitatea unui hiatus în fluxul continuu al timpului.

Ne amintim de descumpănirea lui Kant în legătură cu „facultatea de a începe cu totul spontan o serie de lucruri sau stări noi", adică în legătură cu admiterea unui „început *absolut*", care, din pricina înlănțuirii neîntrerupte a fluxului temporal, rămâne totuși mereu „continuarea unei serii precedente".[127] S-a considerat că vocabula „revoluție" risipește această descumpănire, atunci când, în cursul ultimelor decenii ale secolului al XVIII-lea, ea și-a schimbat semnificația astronomică și a ajuns să însemne un eveniment fără precedent. În Franța asta a dus chiar și la o efemeră „revoluționare" a calendarului: în octombrie 1793 s-a hotărât că proclamarea Republicii era un nou început în istoria omenirii; cum aceasta se petrecuse în septembrie 1792, noul calendar declara că septembrie 1793 marca inaugurarea Anului Doi. Această tentativă de a localiza un început absolut în timp a fost un eșec, și asta, probabil, nu doar din pricina alurii accentuat anticreștine a noului calendar (toate sărbătorile creștine, inclusiv duminica, au fost atunci abolite și a fost instituită o fictivă diviziune a lunii de treizeci de zile în unități de câte zece zile; ziua a zecea a fiecărei decade urma să înlocuiască

duminica săptămânală ca zi de odihnă). Utilizarea lui a încetat tacit în jurul anului 1805, dată pe care până și istoricii de profesie abia dacă și-o amintesc.

În cazul Revoluției Americane, vechea idee legendară a unui hiatus temporal între vechea ordine și o nouă eră a părut mult mai potrivită decât o „revoluționare“ a calendarului pentru a surmonta golul dintre un continuum temporal de succesiune ordonată și începutul spontan a ceva nou. Ar fi chiar tentant ca nașterea Statelor Unite ale Americii să fie folosită ca exemplu istoric al adevărului unor vechi legende, ca o verificare a spusei lui Locke că „la începutul tuturor lumilor a fost America“. Perioada colonială urma să fie interpretată drept perioada de tranziție de la robie la libertate – drept hiatusul dintre părăsirea Angliei și a Lumii Vechi și instaurarea libertății în Lumea Nouă.

Paralela cu cele două povești este uimitor de strânsă: în ambele cazuri, actul întemeierii a avut loc prin faptele și pătimirile unor exilați. Lucrul acesta e adevărat chiar și în povestea biblică narată în Ieșirea; Canaanul, pământul făgăduit, nu este nicidecum țara de obârșie a evreilor, ci „pământul pribegiei lor“ (Ieșirea 6:4). Virgiliu insistă și mai mult pe tema exilului: Eneas și tovarășii săi sunt nevoiți „să pornească în lungă pribegie și să caute ținuturi pustii“, „lăcrimând și părăsind țărmul, portul și câmpia unde fusese odinioară Troia“ și neștiind „încotro ne va duce norocul și unde ne va fi dat să ne-așezăm“.[128]

Fondatorii Republicii Americane erau familiarizați îndeaproape cu antichitățile romană și biblică și poate că din vechile legende preluaseră distincția capitală dintre simpla eliberare și libertatea efectivă, dar ei n-au folosit niciodată hiatusul ca bază posibilă pentru explicarea a ceea ce făceau. Exista pentru aceasta un simplu motiv factual: deși țara avea să devină până la urmă loc de refugiu pentru mulți și azil pentru exilați, ei înșiși nu se stabiliseră acolo ca niște exilați, ci ca niște coloniști. Până în ultima clipă, când conflictul cu Anglia se va dovedi inevitabil, ei nu pregetaseră să recunoască autoritatea politică a țării-mamă. Se mândriseră cu calitatea de supuși britanici, până când elanul răzvrătirii lor împotriva unei cârmuiri nedrepte – „taxarea fără reprezentare“ – i-a dus la o „revoluție“ în sensul deplin al cuvântului, la o schimbare a chiar formei de guvernământ și la instaurarea republicii ca singura formă de guvernământ – simțeau ei acum – potrivită pentru o țară de oameni liberi.

Acesta a fost momentul în care cei ce porniseră ca oameni de acțiune și fuseseră transformați în revoluționari au schimbat frumosul vers al lui Virgiliu

„Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo" („Un lung șirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput")[129] în *Novus Ordo Seclorum* (*noua* rânduială), formulă pe care o găsim și acum pe bancnotele de un dolar. Pentru Părinții Fondatori, acea schimbare presupunea recunoașterea faptului că marea strădanie de a reforma și restaura corpul politic în integritatea lui inițială (de a „re-întemeia Roma") dusese la total neașteptatul și foarte diferitul obiectiv de statornicire a ceva cu totul nou – întemeierea unei „noi Rome".

Când niște oameni de acțiune, dornici să schimbe lumea, au conștientizat că o asemenea schimbare ar putea necesita efectiv o nouă rânduială a vremii, inițierea a ceva fără precedent, ei au început să caute ajutor în istorie. S-au apucat să regândească creații ale spiritului precum Pentateuhul și *Eneida*, legende fondatoare care le puteau spune cum să rezolve problema începutului – o problemă, pentru că ține de chiar natura începutului să cuprindă un element de arbitrar total. Abia acum ei s-au confruntat cu abisul libertății, știind că orice ar fi făcut putea la fel de bine să fie lăsat nefăcut și crezând de asemenea, limpede și hotărât, că un lucru odată făcut nu mai poate fi anihilat, că memoria umană care păstrează povestea va supraviețui deopotrivă căinței și distrugerii.

Aceasta se aplică doar la domeniul acțiunii, la „mulți-în-unul al ființelor umane"[130], adică la comunități în care „Noi" s-a închegat îndeajuns de solid pentru o călătorie prin timpul istoric. Legendele fondatoare, cu hiatusul lor dintre eliberare și constituirea libertății, arată problema fără să o rezolve. Ele indică abisul neantului care se cască în fața oricărei fapte ce nu poate fi încadrată într-un lanț cauzal fiabil și este inexplicabilă prin categoriile aristotelice de potențialitate și realitate. În continuumul temporal normal orice efect devine imediat cauză de evoluții ulterioare, dar când lanțul cauzal se rupe – ceea ce se întâmplă după momentul eliberării, deoarece eliberarea, deși poate fi *conditio sine qua non* a libertății, nu e niciodată *conditio per quam* a acesteia – „începătorul" nu are după ce să se ghideze. Ideea unui început absolut – a unei *creatio ex nihilo* – abolește șirul temporalității la fel cum o face și ideea de sfârșit absolut, considerată pe drept cuvânt echivalentă cu „a gândi de-negânditul".

Cunoaștem soluția ebraică la această perplexitate. Ea admite un Dumnezeu-Creator care creează timpul odată cu universul și care ca legiuitor rămâne în afara creației Sale, precum și în afara timpului, ca Unul „care este cel ce este" (traducerea literală a lui „*Iehova*" este „Eu sunt cel ce sunt") „din veci

în veci“. Acest concept de eternitate, elaborat de o creatură temporală, este absolutul temporalității. El exprimă ceea ce rămâne din timp când acesta este „absolvit“ – eliberat de relativitatea lui –, timpul așa cum i s-ar înfățișa unui observator din afară nesupus legilor sale și prin definiție lipsit de orice relații în virtutea Unicității sale. În măsura în care universul cu tot ce este în el poate fi raportat în urmă la regiunea acestei Unicități absolute, Unicitatea se înrădăcinează în ceva ce poate fi dincolo de puterea de pătrundere a rațiunii oamenilor temporali, dar posedă totuși un fel de temei propriu: ea poate *explica*, poate da seama logic de ceea ce este existențial inexplicabil. Iar nevoia de explicație nu e nicăieri mai mare decât în prezența unui eveniment nou și fără legături, care irupe în continuumul pe care-l constituie înlănțuirea timpului cronologic.

Acesta pare a fi motivul pentru care niște oameni care erau prea „luminați“ pentru a mai crede în Dumnezeul-Creator iudeo-creștin au îmbrățișat cu o rară unanimitate limbajul pseudoreligios când au trebuit să se confrunte cu problema întemeierii ca început al unei „noi rânduieli a vremii“. De aici „apelul la Dumnezeu din Ceruri“, considerat de Locke necesar pentru toți cei care se lansează în noutatea unei comunități ieșite din „starea de natură“; de aici la Jefferson „legile naturii și ale Dumnezeului naturii“, la John Adams „Marele legiuitor al Universului“, iar la Robespierre „Legiuitorul cel nemuritor“ și cultul „Ființei Supreme“.

Explicațiile lor funcționează, evident, prin analogie: așa cum Dumnezeu „la început a făcut cerul și pământul“, rămânând în afara creației sale și anterior ei, la fel legiuitorul uman – creat după chipul lui Dumnezeu însuși și deci capabil să-L imite –, când durează *temelia* unei comunități omenești, creează condiția pentru orice viitoare activitate politică și dezvoltare istorică.

De bună seamă, nici grecii, nici romanii nu știau nimic despre un Dumnezeu-Creator, a cărui Unicitate fără raporturi să poată servi drept emblemă paradigmatică pentru un început absolut. Dar romanii, cel puțin, care își datau istoria de la fondarea Romei în 753, par a fi fost conștienți că însăși natura acestei întreprinderi reclama un principiu transmundan. Altminteri Cicero n-ar fi putut considera că „prin nimic altceva virtutea omenească nu se apropie mai mult de puterea divină decât prin întemeierea de noi cetăți și prin păstrarea celor întemeiate“[131]. Pentru Cicero, ca și pentru greci, din care se inspira filozofia sa, întemeietorii nu erau zei, ci niște oameni divini, iar măreția faptei lor consta în a fi statornicit o lege care a devenit sorgintea

autorității, un standard imuabil în raport cu care puteau fi măsurate și din care-și primeau legitimitatea toate legile și decretele pozitive instituite de oameni.

Invocarea de credințe religioase în chiar toiul Epocii Luminilor ar fi putut fi suficientă dacă nu ar fi fost vorba decât de autoritatea unei noi legi; și este într-adevăr frapant să întâlnești inserate în toate constituțiile statelor americane mențiuni explicite despre o „viitoare stare de recompense și pedepse“, cu toate că în Declarația de Independență și în Constituția Statelor Unite nu apare nici o aluzie la lumea de dincolo. Motivele unor asemenea încercări disperate de a se crampona de un crez care în realitate n-ar fi putut supraviețui emancipării contemporane a domeniului secular de Biserică erau integral pragmatice și cât se poate de practice. În cuvântarea sa despre Ființa Supremă și nemurirea sufletului, ținută în fața Convenției Naționale la 7 mai 1794, Robespierre întreabă: „*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*“ („Ce folos găsești în a-i convinge pe oameni să creadă că asupra destinelor lor domnește o forță oarbă, care lovește la întâmplare crima și virtutea?“), iar John Adams în ale sale *Discursuri despre Davila* vorbește în aceeași curioasă manieră retorică despre „cea mai deznădăjduită dintre toate credințele, aceea că oamenii nu sunt decât niște licurici și că toate acestea sunt fără un tată ..., [ceea ce ar] face ca până și omorul să fie la fel de indiferent ca împușcarea unui fluierar, iar exterminarea neamului Rohilla să fie o faptă la fel de nevinovată ca strivirea unui mușuroi de furnici“.[132]

Pe scurt, ceea ce vedem aici este un efemer efort din partea guvernământului secular de a păstra nu credința iudeo-creștină, ci niște instrumente politice de cârmuire ce se dovediseră atât de eficace în protejarea de criminalitate a comunităților medievale. Retrospectiv, acest efort poate părea aproape un mijloc viclean al minorității culte de a-i convinge pe cei mulți să n-o apuce pe drumul alunecos al Luminilor. În orice caz, încercarea a eșuat cu totul (la începutul secolului XX rămăseseră într-adevăr puțini care să mai creadă într-o „viitoare stare de recompense și pedepse“) și probabil că era și sortită să eșueze. Totuși, pierderea credinței și, odată cu ea, a unei bune părți din vechea teamă obsedantă de moarte a contribuit în mod sigur la masiva invazie, în secolul XX, a criminalității în viața politică a unor comunități cu înalt grad de civilizație. Sistemelor juridice ale comunităților pe

de-a-ntregul secularizate le este inerentă o stranie neputință; pedeapsa lor capitală – pedeapsa cu moartea – nu face decât să fixeze o dată și să accelereze soarta căreia i se supun toți muritorii.

În orice caz, oriunde niște oameni de acțiune, purtați de chiar avântul procesului de eliberare, au început să se pregătească serios pentru un început cu totul nou, pentru o *novus ordo seclorum*, ei, în loc să apeleze la Biblie („la început Dumnezeu a făcut cerul și pământul"), au scotocit prin arhivele Antichității romane în căutarea „străvechii înțelepciuni" care să-i călăuzească în statornicirea Republicii, adică a unei cârmuiri „de către legi, și nu de către oameni" (James Harrington). Aveau nevoie nu doar de familiarizare cu o nouă formă de guvernământ, ci și de o lecție în arta întemeierii, în modul de a depăși bâjbâielile inerente oricărui început. Ei erau pe deplin conștienți de bulversanta spontaneitate a unui act liber. Știau că un act poate fi numit liber numai dacă nu este afectat sau pricinuit de ceva ce îl precedă, și totuși, în măsura în care acesta se transformă numaidecât într-o cauză a ceea ce urmează, el necesită o justificare ce, pentru a fi convingătoare, trebuie să-l înfățișeze ca pe o continuare a unei serii precedente, adică să renege tocmai experiența libertății și a noutății.

Învățătura pe care Antichitatea romană le-o putea da în această privință era deopotrivă liniștitoare și reconfortantă. Nu știm de ce romanii, în secolul III î. Hr. sau poate chiar mai devreme, au hotărât că nu descind din Romulus, ci din Eneas, bărbatul din Troia care adusese „Ilionul și învinșii săi penați în Italia" și devenise astfel „sorgintea seminției romane". Este însă evident că acest fapt avea o mare importanță nu doar în ochii lui Virgiliu și ai contemporanilor săi din epoca lui Augustus, ci și în ochii tuturor celor ce, începând cu Machiavelli, au apelat la Antichitatea romană pentru a învăța cum să cârmuiască treburile omenești fără ajutorul unui Dumnezeu transcendent. Oamenii de acțiune învățau din arhivele Antichității romane rostul inițial al unui fenomen pe care, lucru destul de ciudat, civilizația îl cunoștea încă de la sfârșitul Imperiului Roman și de la triumful incontestabil al creștinismului.

Departe de a fi nou, fenomenul re-nașterii sau Renașterii, începând din secolele al XV-lea și al XVI-lea, dominase dezvoltarea culturală a Europei și fusese precedat de o serie de renașteri minore care puseseră capăt celor câteva veacuri cu adevărat „de întuneric", dintre prădarea Romei și renașterea carolingiană. Fiecare din aceste re-nașteri, constând într-o redeșteptare a vieții

culturale și focalizându-se pe Antichitatea romană și într-o mai mică măsură pe cea greacă, preschimbase și revitalizase doar medii destul de restrânse ale elitei culte dinăuntrul și din afara mănăstirilor. De-abia în Epoca Luminilor – adică într-o lume de-acum complet secularizată, resuscitarea Antichității a încetat să fie o chestiune de erudiție și a răspuns unor scopuri vădit practic-politice. Singurul precursor al acestor preocupări fusese incomparabilul Machiavelli.

Problema pe care oamenii de acțiune erau chemați să o rezolve era descumpănirea inerentă obiectivului *întemeierii* și, cum pentru ei exemplul paradigmatic de întemeiere reușită trebuia neapărat să fie Roma, a fost de cea mai mare importanță descoperirea că nici chiar întemeierea Romei, așa cum o înțelegeau romanii înșiși, nu a fost un început absolut nou. Potrivit lui Virgiliu, Roma a fost precedată de reînvierea Troiei și de restaurarea unui oraș-stat. Prin urmare, firul continuității și al tradiției, cerut de însuși continuumul timpului și de facultatea memoriei (înnăscutul „ca-să-nu-uităm“, ce pare să aparțină unei creaturi temporale în aceeași măsură cu capacitatea de a elabora proiecte pentru viitor) nu fusese niciodată rupt. Văzută în această lumină, întemeierea Romei a fost re-nașterea Troiei – prima, așa-zicând, dintr-o serie de re-nașteri care au format istoria culturii și civilizației europene.

E suficient de amintit celebrul poem politic al lui Virgiliu, *Bucolica a patra*, pentru a înțelege cât de vitală era pentru viziunea romanilor despre statul lor interpretarea fondării acestuia în sensul de restabilire a unui început care, ca început absolut, rămâne pe veci învăluit în mister. Căci dacă sub domnia lui Augustus, cum spune frumosul vers al lui Virgiliu citat mai înainte, „*Magnus ab integro seclorum nascitur ordo*“ („Un lung șirag de veacuri se-nfiripă de la-nceput“), este tocmai pentru că acest „șirag de veacuri“ nu e *nou*, ci e doar o revenire la ceva ce a fost. Lui Augustus, căruia în *Eneida* îi este atribuită inițierea acestei re-nașteri, i se face chiar promisiunea că va duce firul și mai departe în trecut și „va înscăuna din nou vremurile de aur în Lațiu, câmpiile unde a stăpânit odinioară Saturn“, adică pe pământul italic de dinaintea sosirii troienilor.[133]

În orice caz, „lungul șirag“ invocat în *Bucolica a patra* este măreț în virtutea trimiterii la trecut și a faptului că se inspiră dintr-un început de demult: „[Acum] se-ntoarnă Fecioara, / Și vârsta lui Saturn se-ntoarnă iarăși“. Și totuși, drumul *înapoi*, văzut din perspectiva trăitorilor de acum, este un autentic început: „Un rând de oameni nou va să coboare din naltele tării“.[134]

Acest poem este, neîndoielnic, un imn închinat nativității, un cântec de laudă a nașterii pruncului și a venirii unei *nova progenies*, a unei noi generații. Mult timp el a fost înțeles greșit ca o profeție a mântuirii printr-un *theós sotér*, zeu salvator, sau cel puțin ca expresie a unei năzuințe religioase precreștine. Însă, departe de a prezice venirea unui prunc divin, poemul este o afirmare a caracterului divin al nașterii ca atare; dacă vrem să extragem din el un înțeles general, acesta poate fi doar crezul poetului că mântuirea potențială a lumii rezidă în chiar faptul că neamul omenesc se regenerează mereu și de-a pururi. Dar acest înțeles nu este explicit: tot ce spune poetul însuși este că orice prunc ce se naște întru continuitatea istoriei romane trebuie să învețe „*heroum laudes et facta parentis*", „slăvirea eroilor și faptele taților", astfel încât să fie capabil să facă ceea ce se așteaptă de la toți băieții romani – să ajute la „cârmuirea lumii peste care virtuțile taților lor au statornicit pacea".[135]

Ceea ce contează în contextul nostru este că ideea de întemeiere, de calculare a timpului *ab Urbe condita*, stă în chiar centrul istoriografiei romane, alături de nu mai puțin profunda idee că toate întemeierile de acest fel – având loc exclusiv pe tărâmul treburilor omenești, unde oamenii înjghebează o poveste de povestit, de memorat și de păstrat – sunt re-stabiliri și re-constituiri, nu niște începuturi absolute.

Lucrul acesta devine pe deplin manifest dacă *Eneida* lui Virgiliu – povestea întemeierii cetății Roma – e citită în paralel cu *Georgicele*, cele patru poezii închinate agriculturii, unde sunt cântate „a țarinei trudire cu plugul, grija de cirezi și turme, de pomi și vie" și „pașnicul pământ" unde „săvârșită, li se întoarce la sorocuri truda, în cerc închis, țăranilor, iar anul în sine se rostógole, urmându-și mereu același drum", „pământ ce dăinuie statornic, martor la șirul atâtor generații". Aceasta este Italia de dinaintea Romei, „mare în rod și-n viteji, țară a lui Saturn". Acela ce trăiește în ea, „acela ce pe zeii de la țară îi știe bine; și pe Pan, pe vechiul Silvanus și pe nimfele surioare" și care rămâne statornic în iubirea de „păduri și izvoare", acela „de faimă nu știe". „Nu-l tulbură nici fascele mulțimii, nici purpura regală..., nici treburile Romei, nici regate ce stau să piară. Nu-l cuprinde mila, de scăpătarea altuia nu-i pasă, nici pizmuie pe-acela care are. Culege roadele pe care pomul, pe care țarina de bunăvoie i le-ntind; el nu cunoaște legea cea țeapănă, nici forul nu-l cunoaște, dezlănțuitul, nici ale obștii scripte." „Saturnus cel de aur pe pământuri atare viață petrecea", singurul neajuns fiind că în această

lume plină de minuni și cu asemenea belșug de plante și de vietăți „nu există o *însemnare* a numeroaselor făpturi sau a numelor pe care ele le poartă". De altfel, nici „nu e treaba noastră cu număr socotit să le cuprindem, căci cine-ar vrea să afle-atare număr e ca și cum … ar vrea să afle cam câte fire de năsip zefirul răzvântură-n a Libiei pustiuri, sau să cunoască-ar vrea cam câte valuri ajung la țărm din marea Ioniană".

Cei care cântă despre originea acestei lumi pre-romane și pre-troiene, ai căror ani rotitori nu produc povești demne de spus, dar în schimb produc toate minunile naturii ce mereu îi încântă pe oameni, cei care la Virgiliu laudă „domnia lui Saturn" și miturile creației (în *Bucolica a șasea* sau în cartea întâi a *Eneidei*) cântă un tărâm de basm și sunt ei înșiși figuri marginale. Bardul „pletos" al Didonei și Silenus „cu vinele umflate: se-mbătase-n ajun" încântă un auditoriu tineresc și vesel cu vechi povești despre „hoinara Lună și truditul Soare; despre obârșia neamului omenesc și a dobitoacelor, a apei și a focului", despre „cum se-nsoțiseră atomii prin vidul uriaș, creând țărâna, și aerul, și apele, și focul…; în aste elemente cum toate își găsesc începătura; și bolta însăși fragedă a lumii cum s-a-nchegat".

Totuși – lucru decisiv aici – acest utopic tărâm de basm din afara istoriei este etern-durabil, dăinuind în indestructibilitatea naturii; plugarii sau păstorii care poartă de grijă ogoarelor și turmelor stau încă mărturie, în mijlocul povestirii romano-troiene, pentru un trecut italic când băștinașii erau „din neamul lui Saturn, oameni drepți nu când sunt siliți sau se tem de legi, ci din fire și după datina bătrânului lor zeu"[136]. Pe-atunci nu ambiția romană „cârmuia popoarele, impunând legea și pacea" („*regere imperio populos … pacisque imponere morem*") și nu era necesară morala romană „pentru a-i cruța pe supuși și a-i doborî pe cei trufași" („*parcere suiectis et debellare superbos*").

Am zăbovit mai pe larg asupra poemelor lui Virgiliu din câteva motive. Rezumând: când s-au emancipat de sub tutela Bisericii, oamenii s-au întors cu fața spre Antichitate, iar primii lor pași într-o lume secularizată au fost călăuziți de o resuscitare a culturii antice. Confruntați cu enigma întemeierii – cum să fie re-pornit timpul înăuntrul unui continuum temporal inexorabil? –, ei s-au îndreptat în chip firesc spre legenda despre întemeierea Romei și au aflat de la Virgiliu că acest punct de plecare al istoriei occidentale fusese, deja el, o re-deșteptare, reînvierea Troiei. Din asta n-au putut învăța mai

mult decât că speranța întemeierii unei „noi Rome“ era o iluzie: maximul la care puteau spera era să repete întemeierea dintâi și să „re-întemeieze Roma“. Tot ce era anterior acestei prime întemeieri, ea însăși resurgență a unui trecut determinat, era situat în afara istoriei; era natură, a cărei veșnicie ciclică putea oferi un refugiu din mersul înainte al timpului, o abatere de la direcția verticală, rectilinie a istoriei – un loc de răgaz, *otium* – pentru când oamenii oboseau de agitația (*nec-otium* prin definiție) în care erau prinși ca cetățeni, dar a cărui obârșie nu era de interes, pentru că se situa dincolo de spațiul acțiunii.

Desigur că există ceva nedumeritor în faptul că niște oameni de acțiune, având drept unică preocupare și drept unic scop să schimbe întreaga întocmire a lumii viitoare și să creeze o *novus ordo seclorum*, au trebuit să apeleze la acel trecut îndepărtat al Antichității, căci ei nu „[răsturnau] intenționat axa timpului [și nu îi invitau] pe cei tineri «să se reîntoarcă în strălucirea pură a trecutului» (Petrarca), deoarece trecutul clasic *este* adevăratul viitor“.[137] Ei căutau o paradigmă pentru o nouă formă de guvernământ în propria lor epocă „luminată“ și nu erau cu adevărat conștienți că se uită îndărăt. Mai nedumeritor decât faptul că ei scotoceau prin arhivele Antichității e faptul că nu s-au răzvrătit împotriva Antichității atunci când au descoperit că răspunsul final și cu siguranță profund roman al „străvechii înțelepciuni“ era că salvarea vine întotdeauna din trecut, că străbunii erau prin definiție *maiores*, „cei mai măreți“.

Izbitor e deopotrivă faptul că ideea de viitor – și anume de viitor purtător al mântuirii finale prin resuscitarea unui fel de Epocă de Aur inițială – s-a răspândit într-o vreme când Progresul devenise conceptul dominant în explicarea mersului Istoriei. Iar exemplul cel mai flagrant de persistență a acelui foarte vechi vis îl constituie, firește, fantezia marxistă a unui „imperiu al libertății“ fără clase și războaie, prefigurat în „comunismul primitiv“, imperiu ce prezintă o asemănare nu doar superficială cu băștinașa domnie italică a lui Saturn, când „oamenii [trăiau] drepți nu siliți de legi“. În forma ei antică originară, de început al istoriei, Epoca de Aur este un gând deprimant; e ca și cum, cu mii de ani în urmă, strămoșii noștri ar fi presimțit viitoarea descoperire a principiului entropiei în toiul unui secol al XIX-lea îmbătat de progres, descoperire care, dacă ar fi rămas necontestată, ar fi răpit orice sens acțiunii.[138] Ceea ce de fapt a anulat principiul entropiei pentru oamenii care au făcut revoluțiile din secolele al XIX-lea și XX a fost

mai puțin infirmarea lui „științifică“ de către Engels, cât adoptarea de către Marx – și, firește, și de către Nietzsche – a unui concept de timp ciclic, unde inocența preistorică a începutului avea să se întoarcă în cele din urmă, nu mai puțin triumfătoare decât A Doua Venire a Mântuitorului.

Lucrul acesta însă nu ne preocupă aici. Când ne-am îndreptat atenția asupra oamenilor de acțiune, în speranța de a găsi la ei o idee de libertate epurată de nedumeririle pricinuite minților omenești de reflexivitatea activităților mentale – de inevitabila întoarcere asupra sa a eului volitiv –, speraserăm mai mult decât am dobândit în cele din urmă. Abisul spontaneității pure, care în legendele fondatoare este traversat de hiatusul dintre eliberare și constituirea libertății, a fost acoperit printr-o stratagemă tipică pentru tradiția occidentală (singura tradiție unde libertatea a fost întotdeauna *la raison d'être* a întregii politici): înțelegerea *noului* ca fiind o re-instituire ameliorată a vechiului. În integritatea ei originară, libertatea a supraviețuit în teoria politică – adică în teoria concepută în vederea acțiunii politice – doar sub forma promisiunilor utopice și nefondate ale unui final „imperiu al libertății“, care, cel puțin în versiunea sa marxistă, ar însemna cu adevărat „sfârșitul tuturor lucrurilor“, o pace veșnică în care cu timpul toate activitățile specific omenești ar lua sfârșit.

Fără-ndoială, e frustrant să ajungi la o asemenea concluzie, dar în întreaga istorie a gândirii politice nu cunosc decât o alternativă la ea. Dacă, așa cum credea Hegel, sarcina filozofului este să prindă în rețeaua conceptelor rațiunii cea mai insesizabilă dintre toate manifestările, spiritul unei epoci, atunci Augustin, filozoful creștin din secolul al V-lea, a fost singurul filozof pe care romanii l-au avut vreodată. El era roman nu prin naștere, ci prin educație, și cultura sa l-a trimis înapoi la textele clasice ale Romei republicane din secolul I î. Hr., care deja atunci mai trăiau doar sub formă de erudiție. În marea sa lucrare despre *Cetatea lui Dumnezeu*, el amintește, dar nu explicitează ceea ce ar fi putut deveni temelia unei filozofii autentic romane sau virgiliene a politicului. Potrivit lui, după cum știm, Dumnezeu l-a făcut pe om ca pe o creatură temporală, *homo temporalis*; timpul și omul au fost creați împreună, iar această temporalitate era afirmată prin faptul că fiecare om își datora viața nu înmulțirii ca atare a speciei, ci nașterii, intrării în lume a unei noi creaturi care, ca ceva cu totul nou, apare în mijlocul continuumului temporal al lumii. Scopul creării omului a fost acela de a face posibil un *început*: „Ca să existe un început a fost creat omul, înaintea căruia

nu a existat nimeni" – „*Initium … ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*".[139] Însăși capacitatea pentru început se înrădăcinează în nativitate, și nicidecum în creativitate, nu într-un dar, ci în faptul că noi ființe omenești, noi oameni, apar iar și iar în lume în virtutea nașterii.

Îmi dau foarte bine seama că acest argument este întru câtva opac chiar și în versiunea augustiniană, că el pare a nu spune nimic mai mult decât că suntem osândiți a fi liberi în virtutea faptului de a fi născuți, indiferent dacă iubim libertatea sau ne repugnă arbitrariul ei, dacă libertatea ne „place" sau preferăm să fugim de ea alegând o formă sau alta de fatalism. Acest impas, dacă de impas este vorba, nu poate fi depășit sau rezolvat decât prin apel la o altă facultate mentală, nu mai puțin misterioasă decât aceea de a începe – facultatea Judecății, din a cărei analiză am putea afla ce se ascunde în plăcerile și aversiunile noastre.

Postfața editoarei

Hannah Arendt a murit subit, la 4 decembrie 1975. S-a întâmplat într-o seară de joi, după ce-și petrecuse ziua în compania unor prieteni. Sâmbăta dinainte terminase de scris „Voirea", secțiunea a doua a lucrării *Viața spiritului*. Ca și cartea premergătoare acesteia, intitulată *Condiția umană*, noua lucrare a fost concepută în trei părți. În timp ce *Condiția umană*, subintitulată în latină *Vita Activa*, era divizată în părți denumite, în engleză, Labor, Work, Action, *Viața spiritului* urma să se împartă, potrivit planului, în Thinking, Willing și Judging (*Gândirea*, *Voirea* și *Judecarea*), cele trei activități de bază, în viziunea sa, ale vieții mentale. Distincția pe care o făcea Evul Mediu între viața activă a omului în lume și solitara *vita contemplativa* se regăsea, firește, în gândirea ei, deși aici subiectul gândirii, al voirii și al judecării nu era un individ contemplativ, trăind separat de lume datorită unei vocații monahale, ci o persoană oarecare în măsura în care își exercita capacitatea specific umană de a se retrage din când în când în regiunea invizibilă a spiritului.

Dacă viața spiritului era sau nu superioară așa-numitei vieți active (cum consideraseră Antichitatea și Evul Mediu) este o întrebare asupra căreia autoarea noastră nu s-a exprimat niciodată în chip explicit. Pe de altă parte, n-ar fi prea mult să spunem că ultimii ani ai vieții sale au fost consacrați acestei lucrări, în care vedea o sarcină ce-i revenea în calitate de viguroasă făptură gânditoare – suprema sarcină pentru care se simțea chemată. În toiul multiplelor angajamente didactice și de conferențiar invitat, al participărilor la diverse mese rotunde, jurii și comitete consultative (era mereu antrenată

în *vita activa* de cetățean și personalitate publică, deși rareori ca voluntar), rămânea cufundată în *Viața spiritului*, de parcă prin terminarea acesteia ar fi urmat să se achite nu atât de o obligație, ceea ce sună prea oneros, cât de un contract pe care-l încheiase. Orice cărare, oricât de secundară, pe care ar fi apucat-o din întâmplare sau intenționat în existența ei cotidiană și profesională o aducea înapoi la acea sarcină.

Când a primit, în iunie 1972, invitația de a conferenția în cadrul Prelegerilor Gifford de la Universitatea din Aberdeen, a hotărât să folosească acest prilej ca pe un fel de punere la încercare a volumelor aflate deja în pregătire. Prelegerile Gifford au constituit și un stimulent. Aceste prelegeri au fost fondate în 1885 de Adam Gifford, un eminent avocat și judecător scoțian, „în scopul înființării, în fiecare din orașele Edinburgh, Glasgow, Aberdeen și St. Andrews ... a câte unei catedre ... de teologie naturală în sensul cel mai larg al termenului". De-a lungul anilor, ele au fost onorate de personalități precum Josiah Royce, William James, Henri Bergson, J.G. Frazer, Sir Arthur Eddington, John Dewey, Werner Jaeger, Karl Barth, Étienne Gilson, Gabriel Marcel și alții – palmares la care Hannah Arendt era foarte mândră să acceadă. Dacă era măsurat superstițioasă, trebuie să fi privit aceste prelegeri și ca pe o *porta-fortuna*: *Tipurile experienței religioase* de James, *Proces și realitate* de Whitehead, *Năzuința după certitudine* de Dewey, *Misterul ființei* de Marcel, *Spiritul filozofiei medievale* de Gilson văzuseră mai întâi lumina zilei ca Prelegeri Gifford... Odată acceptată invitația, probabil că s-a mobilizat mai aprig decât ar fi trebuit s-o facă pentru a-și pregăti prelegerile în răstimpul disponibil; prima serie, despre Gândire, a ținut-o în primăvara lui 1973. În primăvara lui 1974 s-a întors pentru cea de a doua serie, despre Voire, dar după prima prelegere a suferit un atac de cord. Avea în intenție să revină în primăvara lui 1976, pentru a termina seria întreruptă; între timp expusese cea mai mare parte din Gândire și Voire în fața studenților săi de la New School of Social Research din New York. Partea consacrată Judecării nu începuse să o scrie, deși folosise material din ea la cursurile despre filozofia politică a lui Kant ținute la University of Chicago și la New School. După ce a murit, în mașina ei de scris a fost găsită o foaie de hârtie pe care erau scrise doar titlul „Judecarea" și două mottouri. Cândva între sâmbăta când terminase „Voirea" și joia morții sale, trebuie că se apucase să elaboreze secțiunea finală.

Plănuise o lucrare în două volume. Primul, cel mai lung, urma să fie consacrat Gândirii, iar cel de-al doilea să cuprindă Voirea și Judecarea. După

cum le-a spus unor prieteni, Judecata urma să ocupe mult mai puțin loc decât celelalte două. A mai spus și că se aștepta ca partea consacrată Judecății să-i solicite cel mai puțin efort, iar cea consacrată Voinței, cel mai mult. Motivul invocat pentru scurtimea anticipată a Judecății era puținătatea materialelor-sursă: Kant era singurul care scrisese despre această facultate, înaintea sa ea nefiind luată în seamă de filozofi decât în domeniul esteticii, unde era numită Gust. Cât despre ușurința tratării, simțea fără îndoială că prelegerile pe care le ținuse despre filozofia politică a lui Kant și care cuprindeau o analiză aprofundată a *Criticii facultății de judecare* pregătiseră îndeajuns de bine terenul ce urma să fie străbătut. Se poate presupune, totuși, că e posibil ca Judecarea să o fi surprins și ca până la urmă să fi necesitat doar ea un întreg volum. În orice caz, pentru ca cititorul să-și facă o idee despre ce ar fi cuprins această parte finală, am adăugat la volumul al doilea un Apendice cuprinzând extrase din cursurile Hannei ținute studenților. Pe lângă niște note de seminar, neincluse aici, despre Imaginație, care tratează pe scurt despre rolul acestei facultăți în procesul de judecare, asta e tot ce deținem acum din reflecțiile ei pe tema respectivă (deși s-ar putea să mai apară câte ceva și în corespondența ei, atunci când va fi publicată). E regretabil că nu ne-a rămas mai mult, căci oricine i-a cunoscut mai îndeaproape gândirea va simți cu siguranță că materialul din Apendice nu epuizează ideile pe care le pritocea în minte atunci când a introdus ultima foaie în mașina sa de scris.

Despre editare. Din câte știu, toate cărțile și articolele Hannei Arendt erau editate înainte de a fi predate la tipar. Vorbesc, firește, despre cele scrise în engleză. Editarea era făcută de redactori din edituri, de la publicații periodice (William Shawn de la *The New Yorker*, Robert Silvers de la *The New York Review of Books*, Philip Rahv, mai demult, de la *Partisan Review*), precum și de prieteni. Uneori manuscrisele ei treceau prin mai multe mâini, neștiutoare unele de altele, cu consimțământul și de obicei, deși nu întotdeauna, cu colaborarea Hannei; celor care-i câștigaseră încrederea le lăsa îndeobște mână liberă în întrebuințarea creionului albastru editorial. Toată această muncă o numea, ușor ironic, „englezire". Învățase singură să scrie în engleză ca exilată, după vârsta de treizeci și cinci de ani, și niciodată, nici când era vorba de simpla conversație, nu s-a simțit în această limbă la fel de sigură cum se simțise odinioară în franceză. Uneori se înfuria pe limba noastră, cu constrângerile ei teribile și misterioase. Deși avea un dar natural, care s-ar fi făcut simțit și în limba zulu sau în sanscrită, pentru o exprimare

elocventă, viguroasă, uneori caustică, frazele ei erau de lungime nemțească, trebuind să fie descolăcite sau fragmentate în câte două sau trei bucăți. De asemenea, ca oricine care scrie sau vorbește într-o limbă străină, avea dificultăți cu prepozițiile. Și cu rigiditățile sintaxei englezești. La fel, cu plasarea la locul potrivit a adverbelor; pentru aceasta în engleză nu există reguli, ci doar un fel de lege nescrisă, care unui străin i se pare tiranică și amenințătoare, pentru că, în mod impredictibil, poate fi și încălcată. Pe deasupra, Hannah era și nerăbdătoare. Se întâmpla ca frazele ei să fie greoaie nu doar pentru că limba sa maternă era germana, cu șiragurile ei de propoziții subordonate și circumstanțiale care îngreunează înaintarea spre verbul așteptat, ci și pentru că încerca să exprime prea multe lucruri deodată. Amestecul de grabă și generozitate îi era foarte caracteristic.

În orice caz, era nevoie de editare. Eu lucrasem la mai multe din textele sale împreună cu ea, uneori după ce mă precedase câte un alt editor – amator sau profesionist. Peste „Despre violență“ am trecut împreună, într-o vară, la Café Flore, după care eu am luat textul acasă spre a-l mai cizela. La „Despre nesupunerea civică“ am lucrat împreună, timp de câteva zile, la o *pensione* din Elveția, iar la ultimul ei articol publicat, „Repercusiuni“ („Home to Roost“), am făcut împreună câteva retușuri finale într-un apartament închiriat din Marbach (locul de naștere al lui Schiller), la doi pași de Deutsche Literaturarchiv, unde Hannah Arendt sorta hârtiile rămase de la Jaspers. La secțiunea *Gândirea* din *Viața spiritului* am lucrat împreună la Aberdeen și pe fotocopia manuscrisului original recunosc cu ușurință intervențiile mele cu creionul. În primăvara următoare, când Hannah a stat timp de câteva zile într-o rezervă a spitalului din Aberdeen, sub un cort cu oxigen, am revăzut singură, la cererea ei, părți din *Voirea.*

Pe când era în viață, editarea era o îndeletnicire agreabilă, deoarece însemna colaborare și schimb de idei. În general accepta corecturile cu bunăvoință și amabilitate, cu ușurare când era vorba, bunăoară, de prepoziții și cu interes când intervenea câte o exprimare uzuală care pentru ea era nouă. Uneori intram în câte o dispută, pe care o continuam apoi în corespondență; așa s-a întâmplat în cazul echivalării de către ea a kantianului *Verstand* prin „*intellect*“, în timp ce eu eram de părere să folosim „*understanding*“, ca în traducerile standard. N-am izbutit să o conving și a trebuit să cedez. Acum mă gândesc că amândouă aveam dreptate, fiindcă urmăream ținte diferite – ea fidelitatea față de sensul originar al cuvântului, iar eu înlesnirea înțelegerii

de către cititor. În textul actual a rămas „*intellect*". Majoritatea dezacordurilor dintre noi erau soluționate prin compromis sau prin tăieri. Mai devreme sau mai târziu însă, fireasca-i nerăbdare reapărea. Nu-i plăcea să zăbovim prea mult asupra detaliilor. „Pune *dumneata* cum crezi că e bine", spunea în cele din urmă, ascunzându-și discret un căscat. Dacă era nerăbdătoare, era deopotrivă indulgentă; mă socotea o „perfecționistă" și de regulă se arăta îngăduitoare față de această înclinație a mea, cu condiția să nu încerc să i-o transmit și ei.

În orice caz, nu am avut niciodată divergențe de substanță. Dacă uneori puneam sub semnul întrebării ideea exprimată în câte unul din manuscrisele sale, o făceam numai pentru a atrage atenția asupra a ceva ce părea în contradicție cu vreo altă idee, formulată cu câteva pagini mai înainte. De obicei se dovedea că eu nu sesizasem vreo distincție subiacentă sau, invers, că ea nu sesizase nevoia unui *distinguo* pentru cititor. Oricât de ciudat ar părea, modurile noastre de gândire erau în anumite privințe foarte apropiate – fapt remarcat adesea atunci când amândurora ne venea în mod independent o aceeași idee, deși între noi se întindea un întreg ocean – Atlanticul. Sau când Hannah, citind un text scris de mine, întâlnea în el vreo idee la care și ea reflecta în tăcere. Privitor la această convergență între conformațiile noastre mentale, dumneaei a ajuns la concluzia că se datora probabil filonului teologic din studiile mele catolice, care mi-ar fi dezvoltat aptitudinea pentru filozofie. Adevărul e că nu mă învrednicisem de note strălucite la cele două cursuri de filozofie pe care le-am audiat la colegiu, predate, de altfel, într-o manieră greoaie și letargică. Altminteri, totuși, studiile noastre nu fuseseră de profiluri chiar atât de diferite. Ea își dăduse în Germania doctoratul cu o teză despre conceptul de iubire la Sfântul Augustin; eu, în America, îl studiasem pe Augustin la un curs de latină medievală și fusesem fascinată de *Cetatea lui Dumnezeu*, lectura mea favorită. Poate că studiile mele medievale și renascentiste în franceză, latină și engleză, plus niște ani de latină clasică și niște lecturi ulterioare, acasă, din Platon se adăugaseră adolescenței mele catolice, umplând anumite lacune din formația mea filozofică. Mai era apoi și faptul, nepus de Hannah la socoteală, că în decursul anilor învățasem o seamă de lucruri chiar de la ea.

Pomenesc toate astea acum ca să arăt ce mă îndreptățea să editez *Viața spiritului*. Nu-i o muncă pe care să o fi solicitat eu, și mă îndoiesc foarte mult că atunci când, în ianuarie 1974, m-a desemnat drept executor literar al său

Hannah prevăzuse ce urma să se întâmple – că nu va apuca să termine acele volume și că aveam să fiu, fără a beneficia de ajutorul ei, cea care le va pregăti pentru tipar. Dacă în cele din urmă, după atacul de cord suferit cu câteva luni înainte la Aberdeen, a anticipat totuși acest lucru, cel puțin ca pe o posibilitate, știa, de bună seamă, cum aș îndeplini munca de editor, cu toate maniile și exigențele mele, și a acceptat inevitabilul în spirit filozofic. Cunoscându-mă, poate că prevedea și tentațiile la care voi fi expusă în situația când nu mai era cine să mă supravegheze, când eram liberă să lucrez „după capul meu“, dar dacă m-ar fi „citit“ atât de bine ar fi anticipat și împotrivirea pe care chiar și simplul licăr al unor asemenea tentații ar fi stârnit-o în conștiința mea rămasă totuși catolică... Într-un cuvânt, dacă ar fi ghicit că vor fi zile în care în mine se va da o luptă între atașamentul pentru proza strămoșilor mei și simțul datoriei față de dumneaei, probabil că această înfruntare dintre scrupule și ispite, atât de străină firii ei, ar fi amuzat-o. Mă văd obligată să presupun că avea încredere în judecata mea și că credea sincer că până la urmă nu se va întâmpla nimic rău, că din acea încleștare manuscrisul avea să iasă nevătămat; dacă n-aș fi avut încredere în încrederea ei, ar fi trebuit curând să mă dau bătută.

Dar, orice va fi prevăzut sau nu, ea nu mai este aici ca s-o consult sau să-i cer ajutorul. La orice intervenție editorială, m-am văzut silită să ghicesc care i-ar fi fost reacția. În majoritatea cazurilor, experiența de odinioară îmi înlesnea acest lucru. Totuși, ici și colo s-au ivit probleme pe care în trecut cu siguranță că n-aș fi fost tentată să le rezolv de una singură, pe dibuite. Oriunde eram nesigură, obișnuiam să presar manuscrisul cu semne de întrebare însemnând „Ce vrei să spui aici?“, „Poți fi mai clară?“, „E oare cuvântul potrivit?“. Acum aceste întrebări mi se adresau mie: „Ce presupui că voia să spună prin asta?“, „Oare această repetiție a fost intenționată sau nu?“ etc. Totuși, nu chiar mie ca persoană; mai potrivit e să spun că mă puneam în locul ei, transformându-mă într-un fel de cititor de gânduri sau într-un mediu în sens psihologic. Cu ochii închiși, stăteam de vorbă cu un spectru cât se poate de viu. El mă bântuia, mă făcea să ezit, determina ștersături, uneori repetate. În practică, libertatea nou-dobândită însemna că mă simțeam mai puțin liberă cu dactilograma Hannei decât m-aș fi simțit dacă ea ar fi fost în viață. La răstimpuri mă surprindeam obsedată de teama vreunei obiecții închipuite, după care îmi reveneam amintindu-mi că în condiții normale fraza lungă de o pagină în fața căreia mă aflam n-ar fi fost nicidecum lăsată să treacă.

Sau dimpotrivă, mi se întâmpla să tai ferm cu creionul câte o sintagmă sau propoziție al cărei înțeles îmi era opac, înlocuindu-le cu formulări ce mi se păreau mai inteligibile; pentru ca apoi, la a doua lectură, să am remușcări, să mă întorc la textul originar și, dându-mi seama că-mi scăpase o nuanță, să anulez tăietura sau să fac un nou efort de parafrazare. Oricine s-a îndeletnicit cu traducerea va recunoaște acest proces – strădaniile repetate de a desluși, dincolo de limbaj, gândul din mintea unui autor care este absent. Aici îmi venea în ajutor faptul că, înainte cu câțiva ani – datorită, cred, în principal prieteniei cu Hannah –, începusem să iau lecții de germană. Acum cunosc destul din limba ei maternă pentru a desluși în spatele frazării sale englezești, ca pe un depărtat profil muntos, structura originalului; în felul acesta multe pasaje, la prima vedere neclare, deveneau „traductibile“: le exprimam mai întâi în germană, unde mi se limpezeau, apoi le retraduceam în engleză.

În orice caz, din câte-mi pot da seama, nu a fost operată nici o schimbare de natură să afecteze gândirea autoarei. Au fost efectuate câteva mici tăieturi, de obicei pentru eliminarea unor repetiții, atunci când am ajuns la concluzia că acestea nu erau deliberate, ci accidentale. În câteva locuri – nu mai mult de două sau trei – am adăugat câte ceva, pentru un spor de claritate, de pildă mențiunea „Duns Scotus era franciscan“, la un pasaj care altminteri i-ar fi părut obscur unui cititor lipsit de informația asta. Cu aceste excepții minore, n-am făcut altceva decât obișnuita „englezire“ prin care treceau toate textele ei.

Aceste remarci nu se aplică și materialului din Apendice, preluat din cursurile ei. Extrasele respective sunt reproduse întocmai, exceptând greșelile de dactilografiere evidente, pe care le-am îndreptat. Am socotit că, de vreme ce prelegerile despre Kant nu fuseseră niciodată destinate publicării, ci expunerii orale în fața studenților, orice intervenții editoriale ar fi fost inoportune. Nu era treaba mea să modific istoria. Prelegerile din care au fost luate aceste extrase se găsesc, împreună cu alte materiale, în Biblioteca Congresului, unde pot fi consultate cu permisiunea executorilor testamentari ai autoarei.

Trebuie să menționez și o altă categorie de modificări. Manuscrisele „Gândirii“ și „Voirii“ se aflau încă în formă de prelegeri, neschimbate sub acest aspect față de cum fuseseră prezentate la Aberdeen și New York, deși sub alte aspecte fuseseră considerabil revizuite și adăugite (capitolul ultim al „Voirii“ era în întregime nou). Dacă autoarea ar fi avut timp, evident că ar

fi operat anumite reformulări, transformându-i pe auditori în cititori, așa cum făcea în mod normal atunci când ceva expus ca prelegere apărea apoi într-o carte sau într-o revistă. În textul de față această ajustare a fost făcută în toate cazurile, exceptând Introducerea generală, cu aluzia ei agreabilă la Prelegerile Gifford. Dacă pe alocuri se va fi păstrat totuși câte ceva din savoarea expunerii orale, cu atât mai bine.

Simt nevoia să fac o remarcă finală privitoare la „englezire". Evident că în deciziile editorului joacă un oarecare rol gusturile personale. Ideea mea despre ce înseamnă o engleză scrisă acceptabilă este idiosincratică, la fel ca la toată lumea. Nu mă deranjează, de pildă, ca la sfârșitul unei propoziții sau fraze să figureze o prepoziție, ba chiar am o slăbiciune pentru o asemenea topică; în schimb, mă deranjează folosirea ca verbe a anumitor substantive, precum *shower* (dușul de la baie) sau *trigger* (trăgaci, cocoș de la armă). Drept care nu o lăsam pe Hannah Arendt, pentru care nutream o mare admirație, să spună *trigger* în locuri unde s-ar fi potrivit verbul *cause* sau expresia *set in motion*. Apoi expresia „*when the chips are down*": n-aș putea spune de ce-mi este dezagreabilă, mai cu seamă când e folosită de ea, care nu cred să fi luat vreodată în mână o fisă de pocher (*poker chip*). În schimb, mi-o pot foarte ușor închipui contemplând (cu țigaretul în mână) masa de ruletă sau de bacara, astfel că în textul de acum figurează expresia „*when the stakes are on the table*", care mi se pare mai potrivită decât „*when the chips are down*". Ar fi deranjat-o oare aceste mici exemple de amestec în libertatea ei de expresie? O fi ținut oare chiar atât de mult la *trigger* în chip de verb? Sper că ar fi tolerat prejudecățile mele în materie. Iar dacă uneori am lăsat să intervină ca arbitru gustul meu personal (acolo unde odinioară aș fi căutat să conving), în schimb am avut peste tot grijă să respect tonul caracteristic al autoarei. N-am îngăduit să prevaleze propriul meu idiom, drept care în text nu veți întâlni nici un cuvânt specific acestuia. S-a întâmplat într-un loc ca, negăsind ceva mai bun, să folosesc un astfel de cuvânt, dar prezența lui în șpalt m-a sâcâit apoi cu atâta tenacitate, încât până la urmă a trebuit să-l suprim. Așadar, textul pe care cititorul îl are acum în față este al Hannei; este al *ei*, sper, în sensul că tăieturile și cizelările o exprimă pe ea, întocmai cum înlăturarea cu dalta a marmurei de prisos de pe un bloc de marmură face să iasă la iveală forma intrinsecă a statuii. Michelangelo a spus asta despre sculptură (prin contrast cu pictura), iar în cazul textului de față nu există nici cea mai mică adăugire sau tentativă de înfrumusețare.

Pentru mine a fost o muncă grea, în cursul căreia am purtat tot timpul cu autoarea un dialog imaginar care uneori, la fel ca în viață, se învecina cu controversa. Deși în viață nu se întâmplase niciodată așa ceva, acum îi mai făceam câte un reproș, sau ea mie. Munca se prelungea până noaptea târziu; apoi, în visele mele, descopeream pe neașteptate că lipsesc pagini din manuscris, sau dimpotrivă, că apar unele noi, cu note de subsol cu tot, producând o teribilă învălmășeală în mintea mea. Dar a fost deopotrivă o muncă dacă nu chiar amuzantă, ca odinioară, în orice caz plină de satisfacții. Cu prilejul ei am descoperit, bunăoară, că pot să înțeleg *Critica rațiunii pure*, despre care mai înainte crezusem că-mi va rămâne pe veci de nepătruns. Căutând câte o trimitere mai greu de identificat, am citit în întregime anumite dialoguri platoniciene (*Theaitetos*, *Sofistul*) în care nicicând înainte nu mă adâncisem cu adevărat. Am aflat care e diferența dintre *electric ray* și *sting ray*. Am recitit porțiuni din *Bucolicele* și *Georgicele* lui Virgiliu, pe care nu-mi mai aruncasem privirea de pe vremea anilor de studenție. Multe dintre manualele de atunci au fost coborâte din rafturile bibliotecii, și nu numai din ale bibliotecii mele, ci și a soțului meu (el a studiat filozofia la Bowdoin) și a soțului dragei mele secretare (dumnealui îl avea pe Rilke, unele lucrări de Aristotel pe care noi nu le aveam și mai mult din Virgiliu).

Munca de editare a fost efectuată în cooperare. Secretara mea, o perfecționistă, în timp ce dactilografia manuscrisul, a mai îndreptat ici și colo punctuația și anumite inadvertențe de ordin gramatical. Asistentul de catedră al Hannei Arendt la New School, Jerome Kohn, a reușit să depisteze sursele a zeci de referințe și, frecvent, a izbutit să răspundă la strigătul acelor neliniștite semne de întrebare de pe manuscris, clarificând ce era de clarificat sau punând laolaltă nedumeririle sale cu ale mele, spre a ajunge împreună la certitudini rezonabile. Ba a mai și descoperit (vezi coșmarul amintit ceva mai înainte) o pagină care, fără ca noi să fi băgat de seamă, lipsea din fotocopia manuscrisului. Am primit ajutor și de la alți prieteni, inclusiv de la profesorul meu de germană. Pe tot parcursul acestei munci au existat clipe de reală încântare, un amestec al amintirilor din zilele noastre de studenție (manualele și cursurile de atunci, discuțiile până noaptea târziu pe teme filozofice) cu efectul tonic al ideilor prietenei noastre dispărute, idei vii și născătoare de controverse, precum și de surprinzătoare căderi de acord. Deși în cursul acestor luni de muncă – de fapt, mai bine de un an – am simțit lipsa Hannei, pe care aș fi dorit-o iarăși alături, să mă ajute cu clarificări și obiecții, să-mi facă complimente și să le primească pe ale mele, nu cred că

ar trebui cu adevărat să-i simt lipsa, ca pe o durere ce stăruie la nesfârșit într-un membru amputat. Sunt conștientă că a murit, dar sunt deopotrivă conștientă că este mereu prezentă în această încăpere, ascultându-mi cuvintele în timp ce scriu, eventual aprobându-mă cu câte o visătoare înclinare a capului sau înăbușindu-și cu discreție un căscat.

Câteva precizări de ordin practic. Cum manuscrisul, deși încheiat în privința conținutului, nu se afla în forma finală, nu toate citatele și aluziile din text erau însoțite de note de subsol. Grație lui Jerome Kohn și Robertei Leighton, ca și redactorilor de la Harcourt Brace Jovanovich, sursele acestora au fost dibuite. Dar, în momentul în care scriu, mai sunt câteva care n-au fost găsite, iar dacă nu vor putea fi identificate la timp, căutarea va trebui să continue, iar rezultatele să fie incluse într-o ediție viitoare. De asemenea, și acolo unde sunt trecute referințele, câteva dintre note sunt incomplete, în principal pentru că pagina sau numărul de volum indicate se vădesc a fi greșite, iar noi n-am izbutit să depistăm pasajul în cauză. Sper că și acest neajuns va fi până la urmă remediat. Ne-a fost de ajutor faptul că dispuneam de cărți din biblioteca Hannei Arendt folosite de ea pentru referințe. Nu aveam însă toate cărțile la care a făcut trimiteri.

E clar că Hannah cita adesea din memorie. Când amintirea ei nu corespundea cu textul citat, s-a făcut îndreptarea necesară. Excepție face cazul traducerilor, unde uneori am corectat, iar alteori, nu. Și aici eram în situația de a trebui să încercăm să-i citim gândurile. Când se îndepărta de la câte o traducere standard a originalului din greacă, latină, germană sau franceză, o făcea oare cu bună știință, sau din pricina unei memorări inexacte? De multe ori nu poți fi sigur. Din confruntări se constată că a folosit traduceri standard: a lui Norman Kemp Smith din Kant, a lui Walter Kaufmann din Nietzsche, a lui McKeon din Aristotel, diversele traduceri din Platon reunite în ediția Edith Hamilton–Huntington Cairns. Ea cunoștea însă bine toate aceste limbi, ceea ce-i dădea posibilitatea să se îndepărteze de versiunea standard atunci când socotea potrivit – de pildă când Kemp Smith sau Kaufmann i se păreau imprecisi, prea departe de original sau din vreun alt motiv pur literar. Din punct de vedere editorial, asta crea o situație destul de haotică. Să-i creditjudicăm pe Kemp Smith și Kaufmann în cazul notelor de subsol când ea s-a sprijinit în mare parte, dar nu integral pe versiunile lor? Pare incorect să nu o facem, dar în anumite cazuri și opúsul pare incorect: Kaufmann, de pildă, ar putea prefera să nu-i fie atribuite cuvinte și expresii

care nu sunt ale sale. Kemp Smith nu mai este în viață, cum nu sunt nici mulți dintre traducătorii din Platon, ceea ce nu înseamnă că nu trebuie să ne pese de sentimentele lor.

Lăsând pentru moment deoparte nedumeririle privitoare la paternitate, am abordat problema de ansamblu a traducerilor într-un mod *ad hoc*, în funcție de realitățile diferitelor cazuri, la care nu pare să se potrivească nici o regulă generală și aplicată cu consecvență. Acolo unde era posibil, fiecare pasaj a fost confruntat cu traducerea standard, care adesea era subliniată sau altfel marcată de Hannah în cartea pe care o poseda; când discrepanțele erau mari, ne duceam înapoi la limba originalului, iar dacă Kemp Smith părea mai apropiat de germana lui Kant, am folosit traducerea lui. Când însă câte o nuanță de sens era absentă în traducerea standard, iar traducerea Hannei o evidenția, am folosit versiunea ei; la fel și în cazurile când sensul era controversabil. Cu suficient exercițiu, ajungi să discerni cu ușurință când anume o variantă de echivalare corespunde unei intenții a autoarei și când e vorba de o inadvertență – un lapsus sau o greșeală de copiere; diferențele de punctuație, de pildă, le-am tratat ca fiind inadvertențe.

Din păcate, această soluție de bun-simț nu se potrivește în toate situațiile. Dacă textul citat nu se găsea în biblioteca Hannei, în engleză, nu puteam ști dacă a folosit vreo traducere și pe care anume. În absența altor indicii, am presupus că și-a făcut o traducere proprie și mi-am permis mici modificări, în interesul idiomului sau al gramaticii engleze, exact cum aș fi procedat cu un text al ei. (În rare cazuri am retradus eu însămi din original. Nu mi-am permis impertinența de a merge până acolo în cazul lui Heidegger, deși am făcut-o în cazul lui Meister Eckhart.) În cazul autorilor clasici există o asemenea abundență de traduceri, încât e greu de sperat c-o putem găsi pe cea de care s-a servit Hannah – un ac în carul cu fân. Odată am dat din întâmplare peste o traducere din Virgiliu pe care, se vedea de la o poștă, Hannah o folosise. Creionul meu s-a repezit (*evrika*!) să indice într-o notă de subsol editorul, data ș.a.m.d.; apoi m-am mai uitat o dată și mi-am dat seama că mă înșelasem. Aici, ca de atâtea alte ori, ea se folosise de o traducere, dar nu o preluase întocmai. Iar într-o notă de subsol e cu neputință de precizat în care puncte s-a îndepărtat de la acea traducere și în care nu.

În cele din urmă am adoptat politica de a cita o traducere doar atunci când era urmată *à la lettre*. Când nu e menționat nici un traducător înseamnă că versiunea este, integral sau în mare parte, a autoarei sau că n-am izbutit

să identificăm traducerea de care s-a folosit, în caz că există una. Dar chiar și această politică necesită anumite precizări. Cititorul trebuie să știe că unele traduceri standard (McKeon, Kemp Smith, Kaufmann, miscellanea Hamilton–Cairns), chiar și unde nu sunt anume menționate, au fost folosite *grosso modo* ca repere de către autoare.

O problemă aparte a constituit-o Biblia. Părea greu de spus din prima dacă Hannah a folosit versiunea Regele Iacob, versiunea Standard Revizuită, versiunea Douai, vreo versiune germană tradusă apoi de ea în engleză, sau un amestec între toate acestea. M-am amuzat chiar și cu ipoteza că se dusese înapoi la Vulgata Sfântului Ieronim și dăduse o tălmăcire proprie din latină. Eu am înclinat spre folosirea versiunii Regele Iacob; pe lângă preferința personală, aici exista și argumentul că „*thou shalt*"-urile din vocea autorului, care apar în mod repetat în volumul „Voirea", trebuie să corespundă biblicelor „*thou*" și „*thee*" din versiunea mai veche, altminteri textul ar suna nefiresc. Însă Roberta Leighton mi-a demonstrat că la o confruntare mai atentă se constată că manuscrisul este cel mai apropiat de versiunea Revizuită Standard; drept urmare, am folosit-o pe aceasta, cu câteva excepții – când frumusețea limbii din versiunea Regele Iacob era pentru noi irezistibilă, cum de bună seamă fusese și pentru autoarea noastră. În orice caz, urmând în ansamblu versiunea Revizuită Standard, se înlătura o dificultate – aceea că versiunea veche traducea *agápe* nu prin „*love*", ci prin „*charity*". Cum pentru urechea de astăzi acest din urmă cuvânt are în principal conotație fiscală sau pe cea din expresia „*to take a charitable view of something*", el ar fi trebuit de fiecare dată dublat, în paranteze, cu „*love*", incomodând lectura.

Astfel de preocupări pentru consecvență și pentru fidelitatea desăvârșită a referințelor îi vor părea bizare cititorului general. Ele sunt o manie profesională a editorilor și filologilor. E vorba de niște reguli de joc acceptate de scrisul savant, care prin chiar rigoarea lor sporesc savoarea acestei îndeletniciri, savoare pe care ne-jucătorii nu o pot împărtăși. Dar dacă contează doar pentru o mică minoritate, în principal pentru cei angajați în astfel de preocupări, care-i rostul până la urmă? Ce contează că pe o pagină Dumnezeu este „El", iar pe următoarea, „el"? Poate că autoarea și-a schimbat pur și simplu atitudinea – are tot dreptul. La ce bun să căutăm să-i ghicim preferința subiacentă și s-o închidem pe ea, un spirit liber, într-un uniform „El" sau „el"? Tot așa, voința este „Voință" când e vorba de concept, și „voință" când acționează într-un subiect uman.

Cer scuze cititorului general pentru menționarea acestor detalii privitoare la note, majuscule, paranteze etc., detalii la fel de lipsite de interes pentru outsider ca și alegerea meticuloasă de către pescarul profesionist a muștei-de-crap când și un viermișor ar fi la fel de bun pentru a prinde pește. Specialiștii, după cum Hannah Arendt ar fi fost prima de acord, pierd uneori din vedere că ceea ce contează este peștele. Ei îi păsa de cititorul general, care pentru dumneaei însemna studentul adult. Acesta e și motivul pentru care îl iubea în mod deosebit pe Socrate. Totuși, fiind profesoară și om de carte, era familiarizată cu regulile jocului și în linii mari le accepta, deși mai mult în spiritul toleranței ce se cuvine arătată unor jocuri de copii decât cu zelul unui veritabil participant la joacă. În orice caz, în cursul acestor luni de lucru asupra manuscrisului său, creioanele mele bine ascuțite au ajuns scurte și boante ca ale tâmplarilor. Iar acum, cred că am sporovăit de-ajuns și că e timpul să las să vorbească manuscrisul însuși.

APENDICE

Judecarea

Extrase din Prelegerile despre filozofia politică a lui Kant

Știm dintr-o mărturie a lui Kant însuși că punctul de cotitură al vieții sale l-a constituit descoperirea facultăților cognitive ale minții omenești și a limitelor lor (în 1770), a cărei elaborare și publicare, sub titlul *Critica rațiunii pure*, i-a luat mai mult de zece ani. Mai știm din scrisorile lui ce a însemnat munca asta uriașă de atâția ani pentru alte planuri și idei ale sale. El scrie despre această „preocupare principală" că a stăvilit și obstrucționat ca „un dig" toate celelalte lucrări pe care sperase să le termine și să le publice, că a fost asemenea unei „stânci ivite în drumul său", drum pe care nu-l putea continua decât după înlăturarea ei. ... Anterior evenimentului din 1770, avusese în intenție să scrie și să publice *Metafizica moravurilor*, pe care n-a apucat s-o scrie și s-o publice decât peste aproape 30 de ani. Dar la acea dată timpurie cartea fusese anunțată sub titlul *Critica gustului moral*. Când în cele din urmă Kant s-a apucat de cea de-a treia *Critică*, pentru început încă o mai numea „Critica gustului". S-au întâmplat astfel două lucruri: în spatele gustului, o temă predilectă a întregului secol al XVIII-lea, el descoperise o cu totul nouă facultate umană, și anume judecata. Dar, în același timp, a scos propozițiile morale din sfera de competență a noii facultăți. Cu alte cuvinte: Acum în materie de frumos și urât va hotărî nu doar gustul, ci ceva mai mult; însă în chestiunea (morală) privitoare

la just și injust nu urmau să hotărască nici gustul, nici judecata, ci singură rațiunea.

. . . .

Cele două părți [ale *Criticii facultății de judecare*] ... sunt mai strâns legate cu politicul decât cu orice altceva din celelalte Critici. Prima și cea mai importantă dintre aceste legături constă în faptul că în nici una din cele două părți Kant nu vorbește despre om ca ființă inteligibilă sau cognitivă. În ele nici măcar nu figurează cuvântul „adevăr“. Prima parte vorbește despre oameni la plural..., întrucât trăiesc în societăți, iar cea de-a doua vorbește despre specia umană... Cea mai decisivă deosebire dintre *Critica rațiunii practice* și *Critica facultății de judecare* constă în aceea că legile morale ale celei dintâi sunt valabile pentru toate ființele inteligibile, pe când regulile celei de-a doua sunt, în privința valabilității, strict limitate la ființele omenești trăitoare pe pământ. Iar cea de-a doua legătură rezidă în faptul că facultatea judecății se raportează la particulare care, „ca atare, cuprind ceva contingent în raport cu universalul“, iar de universal se ocupă în mod normal gândirea. Aceste particulare ... sunt de două feluri; *prima parte* a *Criticii facultății de judecare* tratează despre obiectele judecății propriu-zise, cum ar fi un obiect pe care-l numim „frumos“ fără a putea să-l subsumăm unei categorii generale. (Dacă spui: Ce trandafir frumos!, la această judecată nu ajungi spunând mai întâi: Toți trandafirii sunt frumoși, această floare e un trandafir, deci ea este frumoasă.) În cazul celuilalt fel, despre care tratează *partea a doua*, este imposibil ca vreun produs particular al naturii să fie derivat din cauze generale: „Absolut nici o rațiune umană (și de fapt nici o rațiune finită asemenea după calitate celei umane, oricât de mult ar depăși-o pe aceasta în grad) nu poate spera să înțeleagă nici măcar producerea unui fir de iarbă prin simple cauze mecanice“. (În terminologia lui Kant, „cauze mecanice“ înseamnă cauze naturale; opusul „mecanicului“ este tehnicul, prin care el înțelege ceva artificial, adică fabricat cu un scop.) Accentul cade aici pe „a înțelege“: Cum pot înțelege (și nu doar explica) de ce în genere există iarbă, iar apoi acest fir particular de iarbă.

. . . .

Judecarea particularului – lucrul acesta e frumos, acela e urât, aceasta e just, aceea injust – nu-și află loc în filozofia morală a lui Kant. Judecata nu este rațiune practică; rațiunea practică „raționează“ și-mi spune ce să fac și ce să nu fac; ea formulează legea și este identică cu voința, iar voința emite

porunci, vorbește în imperative. Judecata, dimpotrivă, se naște dintr-o „plăcere pur contemplativă sau delectare inactivă [*untätiges Wohlgefallen*]". Această „senzație de plăcere contemplativă se numește gust", iar *Critica facultății de judecare* se numea inițial Critica Gustului. „Dacă în genere filozofia practică vorbește despre plăcerea contemplativă, ea o menționează doar în treacăt, nu ca și cum acest concept ar ține de domeniul ei." Nu sună asta plauzibil? Cum ar putea „plăcerea contemplativă și delectarea inactivă" să aibă ceva de-a face cu practica? Oare aceasta nu dovedește convingător că de fapt Kant hotărâse ... că preocuparea sa pentru particular și contingent ținea de trecut și era o îndeletnicire oarecum marginală? Și totuși, vom vedea că poziția lui finală în privința Revoluției Franceze, eveniment ce a jucat un rol central la vârsta senectuții sale, când în fiecare zi aștepta cu nerăbdare crescândă sosirea ziarelor, a fost determinată de această atitudine proprie simplilor spectatori, „care nu sunt ei înșiși prinși în joc", ci doar îl urmăresc cu „participare pătimașă", „deziderativă", ... născută din simplă „plăcere contemplativă și delectare inactivă".

. . . .

În *Critica facultății de judecare* un rol crucial joacă „lărgirea spiritului". Ea se realizează „comparând judecata noastră cu judecățile posibile, nu reale ale altora și punându-ne în locul oricărui alt om". ... Facultatea care face posibil acest lucru se cheamă imaginație. ... Gândirea critică este posibilă doar acolo unde punctele de vedere ale tuturor celorlalți sunt deschise inspecției. Așadar, gândirea critică, deși rămâne o îndeletnicire solitară, nu se izolează de „toți ceilalți". ... [Prin] forța imaginației, ea îi face prezenți pe ceilalți și astfel se mișcă potențial într-un spațiu ce este public, deschis tuturor părților; cu alte cuvinte, ea adoptă poziția celui numit de Kant „cetățean al lumii". A gândi cu mentalitatea astfel lărgită înseamnă a-ți exersa imaginația pentru a merge în vizită...

Aici simt că trebuie să vă previn asupra unei neînțelegeri foarte răspândite, în care se poate ușor aluneca. Aptitudinea gândirii critice nu constă într-o empatie enorm lărgită, prin care aș putea cunoaște ceea ce se petrece efectiv în mințile tuturor celorlalți. Potrivit înțelegerii kantiene a iluminismului, a gândi înseamnă *Selbstdenken*, a gândi cu propria minte, „care este maxima unei rațiuni niciodată pasive. Lăsarea în seama unei astfel de pasivități se cheamă prejudecată", iar iluminismul înseamnă înainte de toate eliberare de prejudecăți. A accepta ce se petrece în mințile celor al căror „punct de

vedere“ (de fapt, locul în care stau, condițiile la care sunt supuși, întotdeauna diferite de la un individ la altul, de la o clasă sau un grup la altul) nu este al meu nu ar însemna decât să accept pasiv gândul lor, adică să adopt în locul prejudecăților mele prejudecățile lor. „Gândirea lărgită“ se obține, întâi, prin „eliberarea de limitele ce se atașează în chip contingent propriei noastre judecăți“, „de condițiile private subiective ... care îngustează orizontul atâtor oameni“, adică prin situarea dincolo de ceea ce de obicei numim interes egoist și care, potrivit lui Kant, nu este luminat sau susceptibil de luminare, ci este de fapt limitativ... [Cu cât este] mai largă sfera în care individul luminat e capabil să se miște între un punct de vedere și altul, cu atât gândirea sa va fi mai „generală“... Această generalitate, totuși, nu este cea proprie conceptului – conceptului de „casă“, bunăoară, căruia îi poți apoi subsuma toate imobilele concrete. Dimpotrivă, ea este strâns legată de particulare, de condițiile sau punctele de vedere particulare prin care trebuie să treci pentru a ajunge la propriul tău „punct de vedere general“. Acest punct de vedere general l-am numit mai înainte imparțialitate; este un punct de vedere din care se cuvine să privim, să observăm, să formulăm judecăți sau, cum spune Kant însuși, să reflectăm asupra treburilor omenești. El nu ne spune cum *să acționăm*. ...

La Kant însuși această perplexitate iese la iveală în atitudinea aparent contradictorie din ultimii săi ani – de admirație aproape nemăginită față de Revoluția Franceză, pe de o parte, și de împotrivire, de asemenea aproape nelimitată, față de orice întreprindere revoluționară din partea cetățenilor, pe de alta. ...

La o primă privire, și chiar la o a doua, reacția lui Kant nu este câtuși de puțin echivocă. ... El nu a șovăit niciodată în estimarea măreției a ceea ce numea „recentul eveniment“, după cum nu a prea șovăit nici în condamnarea tuturor celor ce pun la cale asemenea evenimente.

> Acest eveniment nu constă nici în fapte mărețe sau mari nelegiuiri comise de niște oameni, prin care ceea ce era mare printre oameni este făcut mic sau ceea ce era mic este făcut mare, nici în dispariția ca prin minune a unor splendide structuri politice străvechi, cărora le iau locul altele, ivite ca din străfundul pământului. Nu, nimic de acest fel. E vorba pur și simplu de modul de gândire al spectatorilor, care se dezvăluie public în acest joc de transformări. ...
> Revoluția unui popor înzestrat pe care o vedem desfășurându-se în zilele noastre ar putea reuși sau eșua; ea poate aduce atâtea nenorociri și atrocități, încât un om

simțitor, dacă ar avea cutezanța să spere că a doua oară ar putea-o înfăptui cu succes, nu s-ar hotărî niciodată să facă experimentul la un asemenea preț – această revoluție, zic, găsește în inimile spectatorilor (ale celor neangajați ei înșiși în acest joc) o participare afectivă foarte apropiată de entuziasm. ... Cu ce exaltare simpatiza atunci publicul privitor neimplicat, fără nici cea mai mică intenție de a se alătura.*

... Fără această participare simpatetică, „semnificația" evenimentului ar fi fost cu totul diferită, sau pur și simplu inexistentă. Căci această simpatie este cea care insuflă speranță, care ne face

să nădăjduim că, după multe revoluții și prefaceri, se va înfăptui cândva ceea ce constituie suprema intenție a naturii, adică o *stare cosmopolită*, în sânul căreia se vor dezvolta toate dispozițiile originare ale genului uman.

De unde însă nu trebuie conchis că el, Kant, s-ar fi situat câtuși de puțin de partea unor viitori revoluționari.

Aceste drepturi ... rămân întotdeauna o idee ce poate fi înfăptuită doar cu condiția ca mijloacele folosite în acest scop să fie compatibile cu morala. Această condiție limitativă nu trebuie încălcată de oameni, lor nefiindu-le deci îngăduit să-și caute drepturile prin revoluție, care rămâne în veci injustă.

... Și:

Dacă o revoluție violentă, pricinuită de o întocmire proastă, instaurează prin mijloace ilicite o întocmire mai legiuită, n-ar fi îngăduit ca oamenii să fie conduși înapoi la vechea întocmire, dar cât timp durează revoluția oricine ia parte la ea, în mod fățiș sau pe ascuns, ar fi drept să primească pedeapsa cuvenită celor răzvrătiți.

... Ceea ce vedeți aici limpede este ciocnirea dintre principiul conform căruia acționezi și principiul conform căruia judeci. ... Kant și-a formulat în mai multe rânduri *opinia* despre război ... și nicăieri mai apăsat decât în *Critica facultății de judecare*, unde – lucru caracteristic – discută această chestiune în secțiunea despre Sublim:

Căci ce constituie chiar și pentru sălbatic obiectul celei mai mari admirații? Un om care nu se sperie, care nu se teme, care nu fuge deci din fața pericolului. ...

---

* Aici, precum și în cazul celorlalte citate din *Critica facultății de judecare* din Apendice, am preluat traducerea din ed. rom. cit. (Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981) – *n. tr.*

> Chiar și societatea cea mai civilizată arată războinicului același respect deosebit ..., deoarece aceste trăsături vădesc tăria sufletului său în fața pericolului. De aceea [în] disputa care vrea să stabilească dacă omul politic sau conducătorul militar merită mai mult respect, judecata estetică îl preferă pe cel din urmă. Chiar războiul ... are în el ceva sublim. ... În schimb, o pace îndelungată face de obicei să domine spiritul comercial și odată cu el egoismul josnic, lașitatea și slăbiciunea, înjosind modul de gândire al oamenilor.

Aceasta este judecata spectatorului (adică estetică). ... Totuși, nu numai că războiul, „o încercare umană lipsită de intenționalitate (fiind stârnită de pasiuni nestăpânite)“, ar putea de fapt servi, tocmai din pricina lipsei sale de sens, la pregătirea unei finale păci cosmopolite – până la urmă, simpla epuizare va impune ceea ce nici rațiunea, nici voința bună nu vor fi fost în măsură să obțină – dar

> în ciuda celor mai mari suferințe pe care le aduce neamului omenesc și a necazurilor și mai mari cu care îl apasă în timpul necontenitei lui pregătiri în vreme de pace, războiul este totuși un motiv în plus ... pentru dezvoltarea până la cel mai înalt grad a tuturor talentelor care slujesc cultura.

... Aceste judecăți estetice și reflexive n-au nici un fel de consecințe practice pentru acțiune. Când e vorba de acțiunea practică, fără îndoială că

> rațiunea moral-practică din noi pronunță următorul veto irefutabil: Nu trebuie să existe război. ... Aici nu mai e vorba de întrebarea dacă pacea perpetuă este sau nu posibilă, sau dacă nu cumva greșim în judecata noastră teoretică admițând că este. Dimpotrivă, trebuie pur și simplu să acționăm ca și cum ea ar putea fi realmente instaurată ... chiar și dacă împlinirea acestei intenții pașnice ar rămâne pentru totdeauna o speranță deșartă ..., căci este de datoria noastră să acționăm așa.

Dar aceste maxime pentru acțiune nu anulează judecata estetică și reflexivă. Cu alte cuvinte: Deși Kant ar fi acționat întotdeauna în favoarea păcii, el cunoștea și păstra în minte judecata sa de spectator. Dacă ar fi acționat potrivit cunoașterii dobândite ca spectator, el ar fi fost, potrivit propriei sale convingeri, un criminal. Iar dacă din pricina „datoriei morale“ și-ar fi uitat judecățile de spectator, ar fi devenit – cum atâția oameni cumsecade implicați și prinși în treburi publice tind să fie – un prostănac idealist.

Cum Kant nu și-a expus în scris filozofia politică, cel mai bun mod de a-i afla gândirea din această sferă e să vedem ce spune în *Critica judecății estetice*, unde, discutând despre producerea operelor de artă în relațiile lor cu gustul care judecă și decide în privința lor, se confruntă cu o problemă similară, analoagă. Noi ... suntem înclinați să credem că pentru a judeca un spectacol trebuie mai întâi să ai spectacolul, că spectatorul este secundar față de actor – fără a mai pune la socoteală că nici un om sănătos la minte nu ar monta un spectacol fără a fi sigur că va avea spectatori dornici să-l vadă. Kant era convins că lumea fără om ar fi pustie, iar o lume fără om însemna pentru el: fără spectator. În discuția despre judecata estetică, se face următoarea distincție: este nevoie de geniu pentru producerea de opere de artă, pe când pentru a le judeca și a hotărî dacă sunt sau nu niște obiecte frumoase „nu este nevoie de mai mult" (am spune noi, nu a spus și Kant) decât de gust. „Pentru aprecierea obiectelor frumoase ... este nevoie de *gust*; [dar] pentru *producerea* unor astfel de obiecte este nevoie de *geniu*." Geniul, după Kant, presupune imaginație productivă și originalitate, iar gustul este ceva ce ține de judecată. El pune întrebarea: care din cele două facultăți este „mai nobilă", care din ele este condiția *sine qua non* „care trebuie satisfăcută în judecarea artei ca artă frumoasă"? – admițând, firește, că, deși majoritatea judecătorilor de frumos nu au facultatea imaginației productive numită geniu, puținii oameni înzestrați cu geniu nu sunt lipsiți de facultatea gustului. Iar răspunsul său sună astfel:

> Bogăția și originalitatea ideilor nu sunt atât de importante pentru frumusețe, pe cât este adecvarea imaginației în libertatea ei la legitatea intelectului [care se cheamă gust]. Căci întreaga bogăție a imaginației nu produce, dacă libertatea ei este lipsită de lege, decât absurditate; facultatea de judecare este facultatea care o pune de acord cu intelectul.
>
> Gustul este, ca și facultatea de judecare în genere, disciplina (sau educația) geniului; el îi domolește elanul..., îl conduce..., introducând claritate și ordine în mulțimea gândurilor [geniului], îi fixează ideile; astfel ele pot obține un succes durabil și universal, pot servi ca exemplu pentru alții, devenind apte de o dezvoltare continuă prin cultivare. Deci, dacă cele două facultăți își dispută întâietatea într-un produs și dacă trebuie să sacrificăm ceva, atunci sacrificiul va trebui să privească mai curând geniul – în lipsa căruia judecata nu ar avea ce să judece.

Dar Kant spune explicit că „*imaginația, intelectul, spiritul și gustul* sunt facultățile necesare pentru arta frumoasă" și adaugă într-o notă că „primele

trei facultăți sunt unite doar prin intermediul celei de-a patra" – prin gust, adică prin judecată. Iar spiritul, o facultate specială distinctă de rațiune, intelect și imaginație, îi permite geniului să găsească pentru idei o expresie „cu ajutorul căreia starea sufletească produsă de ele ... poate fi comunicată altora". Spiritul, cu alte cuvinte ceea ce inspiră geniul și numai pe el și „care nu este predat de nici o știință și nu poate fi învățat prin sârguință", constă în exprimarea „elementului inefabil al stării sufletești [*Gemützustand*]" pe care anumite reprezentări o stârnesc în noi toți, dar pentru care noi nu dispunem de cuvinte și deci nu am putea, fără ajutorul geniului, să o comunicăm unii altora; menirea proprie a geniului constă în a face „universal comunicabilă" această stare sufletească. Facultatea care ghidează această comunicabilitate este gustul, iar gustul și judecata nu sunt privilegiul geniului. Condiția *sine qua non* a existenței obiectelor frumoase este comunicabilitatea; judecata spectatorului creează spațiul fără de care astfel de obiecte nici n-ar putea să apară. Domeniul public este format din critici și spectatori, nu din actori și creatori. Iar acest critic și spectator sălășluiește în orice actor și creator; fără această facultate critică, de judecare, creatorul ar fi atât de izolat de spectator, încât nici măcar nu ar fi perceput. Sau, exprimându-ne altfel, dar tot în termeni kantieni: însăși originalitatea artistului (sau însăși noutatea actorului) depinde de capacitatea lui de a se face înțeles de către cei ce nu sunt artiști (sau actori). Și în timp ce despre geniu, grație genialității sale, se poate vorbi la singular, despre spectator nu se poate vorbi niciodată în acest fel: spectatorii există numai la plural. Spectatorul nu este implicat în act, dar este întotdeauna în relații cu ceilalți spectatori. El nu are în comun cu creatorul facultatea geniului, originalitatea, nici cu actorul facultatea noutății; facultatea pe care cei doi o au în comun este aceea de judecare.

În privința creației artistice, această constatare este cel puțin la fel de veche ca Antichitatea latină (ca deosebită de cea greacă). O găsim exprimată pentru prima dată de Cicero în *Despre orator*:

> ...Căci toți judecă și deosebesc [*diiudicare*], potrivit unui soi de simț tăcut, între just și injust în materie de artă și proporție, fără să aibă de fapt habar de artă și proporție; și în vreme ce ei pot face asta în cazul picturilor și al statuilor și al altor asemenea opere pentru înțelegerea cărora sunt mai puțin dotați de la natură, își vădesc judecata cu mult mai mult în chestiuni legate de ritmul și pronunțarea cuvintelor, fiindcă acestea sunt înrădăcinate [*infixa*] în simțurile comune și cu privire la ase-

menea lucruri natura a voit ca nimeni să nu fie lipsit de putința de a le simți și experimenta [*expertus*].*

Iar puțin mai departe Cicero observă că e cu adevărat uimitor și remarcabil

cât de mică este deosebirea dintre omul instruit și cel ignorant când e vorba de a judeca și cât de mare este deosebirea dintre ei când e vorba de a produce.

În exact același spirit Kant remarcă în *Antropologia* sa că alienarea mintală constă în pierderea simțului comun care ne permite să judecăm ca spectatori; iar opúsul acestuia este un *sensus privatus*, un simț privat pe care el îl mai numește „*Eigensinn* logic", dând de înțeles că facultatea noastră logică, aceea care ne permite să tragem concluzii din premise, ar putea funcționa, în fond, și fără comunicare – numai că atunci, dacă alienarea a pricinuit pierderea simțului comun, ea ar duce la rezultate nebunești tocmai pentru că s-a separat de acea experiență care poate fi valabilă și validată doar prin prezența altora.

Aspectul cel mai surprinzător este aici acela că simțul comun, facultatea de a judeca și a deosebi între just și injust, se bazează pe simțul gustului. Dintre cele cinci simțuri ale noastre, trei ne prezintă în mod vădit obiecte din lumea exterioară și sunt, ca atare, ușor comunicabile. Văzul, auzul și pipăitul se răsfrâng în mod direct și, așa-zicând, obiectiv asupra obiectelor; pe când mirosul și gustul oferă senzații interne care sunt pe de-a-ntregul private și necomunicabile; ceea ce eu gust și ceea ce miros nu poate fi deloc exprimat în cuvinte. Ele par a fi prin definiție simțuri private. În plus, cele trei simțuri obiective au în comun faptul de a fi capabile de *re*prezentare – de a face prezent ceva ce este absent. Îmi pot reaminti o clădire, o melodie, tușeul catifelei. Această facultate este numită la Kant Imaginație, de ea nefiind capabile nici gustul, nici mirosul. Pe de altă parte, acestea din urmă sunt cât se poate de clar simțurile discriminatorii. Îți poți suspenda judecata despre ceea ce vezi și, deși nu la fel de ușor, despre ceea ce auzi sau atingi. Pe când în cazul gustului și al mirosului reacția de plăcere sau de neplăcere este imediată și irepresibilă. Or plăcerea și neplăcerea sunt și ele pe de-a-ntregul private. Și atunci, de ce va fi fost ridicat gustul – și nu doar de către Kant, ci încă de către Gracián – la rangul de vehicul al facultății mentale de judecare?

* Cartea a III-a, cap. 50, 195 și 197, trad. confruntată cu originalul latinesc – *n. tr.*

Iar judecata, la rândul ei, mai precis judecata care nu este doar cognitivă și axată pe simțurile prin care ne sunt date obiectele pe care le avem în comun cu toate ființele vii dotate cu același echipament senzorial, ci judecata care deosebește justul de injust, de ce ar trebui ea să se bazeze pe acest simț privat? Oare nu-i adevărat că despre chestiunile de gust putem comunica atât de puțin, încât nici măcar nu putem discuta în contradictoriu despre ele – *de gustibus non disputandum est*?

. . . .

… Aminteam adineauri că gustul și mirosul sunt cele mai private dintre simțuri, adică sunt acele simțuri în cazul cărora nu este dat un obiect, ci o senzație, o senzație ce nu e legată de un obiect și pe care nu ne-o putem reaminti. E posibil să recunoști parfumul unui trandafir sau gustul unui aliment atunci când le simți din nou, dar nu le poți face prezente așa cum poți face prezente o priveliște văzută cândva sau chiar o melodie auzită cândva. … În același timp, am văzut de ce gustul, și nu vreun altul dintre simțuri a devenit vehiculul judecății; numai gustul și mirosul sunt discriminatorii prin chiar natura lor *și* numai ele se raportează la particular ca particular; toate obiectele care se oferă simțurilor obiective au proprietăți comune cu ale altor obiecte, adică nu sunt unice. Mai mult de atât, *îmi-place* sau *îmi-displace* sunt irepresibil prezente în gust și miros; este o reacție imediată, fără mijlocirea vreunui gând sau a vreunei reflecții. … Iar *îmi-place* sau *îmi-displace* este aproape totuna cu *îmi-convine* sau *nu-mi-convine*. Lucrul esențial aici este că sunt direct afectat. Tocmai din acest motiv, aici nu-i loc de dispută privitor la just sau injust. … Nici un argument nu mă poate convinge să-mi placă stridiile dacă ele nu-mi plac. Cu alte cuvinte, ceea ce e tulburător în chestiunile de gust este că ele nu sunt comunicabile. Soluția acestor enigme poate fi indicată prin numele a două alte facultăți – imaginația și simțul comun. 1) *Imaginația*… transformă un obiect în ceva cu care nu sunt nevoit să mă confrunt direct, dar pe care într-un anumit sens l-am interiorizat, astfel încât pot fi afectat de el ca și cum mi-ar fi oferit de un simț ne-obiectiv. Kant spune: „Frumos e ceea ce place în simpla apreciere“. Adică: Nu e important dacă acel ceva place sau nu în percepție; ceea ce place în simpla percepție e agreabil, dar nu frumos. Frumosul place în reprezentare: Imaginația l-a pregătit astfel încât acum pot să reflectez asupra lui: „operațiunea reflecției“. Numai ceea ce te atinge, te afectează în reprezentare, când nu mai ești afectat de prezența imediată – când ești neimplicat așa cum spectatorul este

neimplicat în acțiunile efective din timpul Revoluției Franceze –, poate fi judecat ca just sau injust, important sau irelevant, frumos sau urât – ori aflat între acestea. Atunci poți vorbi de judecată, și nu de gust, deoarece, deși lucrul respectiv te mai afectează ca o chestiune de gust, acum ai instituit cu ajutorul reprezentării o distanță potrivită, depărtarea sau neimplicarea sau dezinteresarea de care e nevoie pentru aprobare sau dezaprobare, sau pentru aprecierea a ceva la justa lui valoare. Luând distanță față de obiectul respectiv, ai creat condiția de imparțialitate.

Și 2) *simțul comun*: Kant a conștientizat foarte de timpuriu că în ceea ce pare a fi simțul cel mai privat și mai subiectiv există ceva ne-subiectiv. Și a formulat această constatare astfel: „Frumosul interesează empiric doar *în societate*. ... Un om părăsit pe o insulă pustie nu ar împodobi doar pentru sine nici coliba sa, nici pe sine însuși. ... [Omul] nu se bucură de un obiect dacă nu poate simți împreună cu alții satisfacția pe care i-o provoacă acesta", pe când dacă trișăm la un joc ne auto-disprețuim, dar ne rușinăm doar dacă suntem prinși trișând. Sau: „În materie de gust trebuie oarecum să renunțăm la noi în favoarea altora" ori pentru a plăcea altora (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*). În sfârșit, și în modul cel mai radical: „În Gust, egoismul este biruit", suntem cumpătați în sensul originar al cuvântului. Trebuie ca de dragul altora să trecem peste condițiile noastre subiective. Cu alte cuvinte, elementul ne-subiectiv din simțurile ne-obiective este intersubiectivitatea. (Pentru a gândi, trebuie să fii singur; pentru a te bucura de un prânz, ai nevoie de companie.)

Judecata, în special cea de gust, se reflectă întotdeauna asupra altora și ... ține cont de judecățile lor posibile. Lucrul acesta este necesar deoarece sunt om și nu pot trăi în afara companiei oamenilor. ... Orientarea fundamentală spre ceilalți a judecății și a gustului pare a se afla în cea mai mare opoziție posibilă cu natura însăși a acestui simț, care este absolut idiosincratic. Drept care am putea fi tentați să conchidem că e greșit ca facultatea judecării să fie derivată din acest simț. Kant, fiind pe deplin conștient de toate implicațiile acestei derivări, rămâne convins că ea este corectă. Iar cel mai plauzibil fenomen în favoarea sa îl constituie observația lui, întru totul corectă, că adevăratul contrariu al Frumosului nu este Urâtul, ci „ceea ce provoacă *dezgust*". Și nu uitați că inițial Kant plănuise să scrie o „Critică a gustului moral". ...

... Cum funcționează imaginația: judeci despre obiecte ce nu mai sunt prezente ... și nu te mai afectează direct. Dar, deși obiectul este la distanță

de simțurile tale externe, el devine obiect pentru simțurile tale interne. Când îți reprezinți ceva ce este absent, îți închizi, așa-zicând, acele simțuri prin care îți sunt date obiecte în obiectivitatea lor. Simțul gustului este unul în care e ca și cum te-ai simți pe tine însuți, adică este aidoma unui simț intern. ... Această operațiune a imaginației pregătește obiectul pentru „operațiunea reflecției". Iar această operațiune a reflecției este activitatea efectivă de judecare a ceva.

...Închizând ochii, devii imparțial, neafectat direct, spectator al unor lucruri vizibile. Poetul orb. Așadar: Făcând din ceea ce au perceput simțurile tale externe obiect al simțului tău intern, comprimi și condensezi diversul datului senzorial, te afli în postura de a „vedea" cu ochii minții, adică de a vedea întregul care conferă semnificație particularelor. ...

Acum se pune următoarea întrebare: Care sunt standardele operațiunii de reflecție? ... El [simțul intern] se cheamă gust pentru că, asemenea gustului, *alege*. Dar această alegere este apoi ea însăși supusă unei alte alegeri: Poți să aprobi sau să dezaprobi însuși faptul de *a simți plăcere*, acest fapt este supus „aprobării sau dezaprobării". Kant exemplifică: „Bucuria pe care i-o provoacă unui om sărac, dar înțelept moștenirea lăsată de tatăl său iubitor, dar zgârcit"; sau invers, „este cu putință ca o durere adâncă să-i placă totuși celui care o suferă (tristețea unei văduve, pricinuită de moartea merituosului ei soț). Tot astfel se explică și cum poate să ne placă o desfătare (ca aceea pe care ne-o procură științele cu care ne îndeletnicim) sau cum poate să ne displacă o durere (ca ura, invidia, dorința de răzbunare)". Toate aceste aprobări și dezaprobări sunt niște gânduri secunde; în timp ce faci cercetare științifică ai putea fi vag conștient că ești fericit că o faci, dar abia reflectând asupra ei mai târziu ... vei fi în stare să ai această „plăcere" suplimentară – de a aproba acea îndeletnicire. În această plăcere suplimentară, cel ce place nu mai este obiectul, ci noi, care-l judecăm ca fiind plăcut. Dacă raportezi asta la natura de ansamblu a lumii, poți să spui: Ne place că lumea naturii ne face plăcere. Însuși actul de aprobare place, însuși actul de dezaprobare displace. De unde întrebarea: Cum alegi între aprobare și dezaprobare? Unul dintre criterii îl puteți ghici dacă vă uitați la exemple: criteriul comunicabilității sau al publicității. Nu te vei grăbi din cale-afară să-ți faci cunoscută bucuria la moartea tatălui tău sau sentimentele proprii de ură și invidie; pe de altă parte, nu vei avea nici o remușcare spunând că-ți place să faci cercetare științifică și nu-ți vei ascunde mâhnirea la moartea unui soț excelent.

Criteriul este comunicabilitatea, iar standardul cu ajutorul căruia decidem în privința ei este Simțul comun.

Despre comunicabilitatea senzației

E adevărat că senzația furnizată de simțuri este „universal comunicabilă pentru că putem admite că fiecare are aceleași simțuri ca și noi. Dar lucrul acesta nu poate fi presupus despre nici o senzație în parte". Aceste senzații sunt private, în ele nefiind implicată nici o judecată: suntem doar pasivi, reacționăm, nu suntem spontani ca atunci când imaginăm ceva sau reflectăm asupra lui.

La polul opus găsim judecățile morale: potrivit lui Kant, ele sunt necesare; sunt dictate de rațiunea practică. ... Chiar și dacă n-ar putea fi [comunicate], ele ar rămâne valabile.

În al treilea rând, avem judecățile sau plăcerea prilejuite de frumos: „această plăcere însoțește aprehendarea [*Auffassung*, nu perceperea] obișnuită a unui obiect de către imaginație ... prin mijlocirea unui procedeu al facultății de judecare pe care ea trebuie să-l folosească și în vederea experienței celei mai comune". O asemenea judecată este prezentă în orice experiență pe care o avem cu lumea. Această judecată se bazează pe „acel intelect comun și sănătos [*gemeiner und gesunder Verstand*] pe care-l putem presupune la oricine". Cum se distinge acest „simț comun" de celelalte simțuri pe care de asemenea le avem în comun și care totuși nu garantează acordul între senzații?

Gustul ca un fel de Sensus Communis

Termenul e schimbat. Unul, simțul comun, însemna un simț asemenea celorlalte simțuri ale noastre – același pentru fiecare om prin însuși caracterul său privat. Apelând la cuvântul latinesc, Kant atrage atenția că are în vedere ceva diferit: are în vedere un sens suplimentar – asemenea unei capacități mentale suplimentare (vocabula germană: Menschen*verstand*) – care ne încadrează într-o comunitate. „Intelectul uman comun ... este acel minimum ce se așteaptă din partea oricui se pretinde om." ...

Sensus communis este simțul specific uman deoarece de el depinde comunicarea, adică vorbirea. ... „Singurul simptom general al alienării mintale

îl constituie pierderea acestui *sensus communis* și încăpățânarea logică a celui în cauză în insistența că doar el are dreptate (*sensus privatus*). ..."

> Prin *sensus communis* trebuie să înțelegem ideea unui simț *comun tuturor oamenilor*, adică a unei facultăți de judecare ce, în reflecția ei, ține seama gândind (*a priori*) de modul de reprezentare al tuturor celorlalți oameni, pentru ca judecata ei să nu se îndepărteze de rațiunea colectivă a omenirii. ... Acest rezultat se obține prin aceea că cel care judecă nu se îndepărtează de judecățile celorlalți, nu atât de cele reale, cât de cele posibile, și se pune în locul celuilalt, făcând abstracție de limitările care afectează accidental propria noastră judecare. ... Însă această operațiune a reflecției poate părea mult prea artificială pentru a fi atribuită facultății pe care o numim *simț comun*. De fapt, ea apare astfel doar dacă este exprimată în formule abstracte; în sine, nimic nu este mai natural decât a face abstracție de atracție și emoție atunci când căutăm o judecată care urmează să servească drept regulă universală.

După asta urmează maximele acestui *sensus communis*: a gândi independent (maxima luminării); a gândi situându-te în punctul de vedere al celuilalt (maxima mentalității lărgite); și maxima consecvenței (a fi în acord cu tine însuți, *mit sich selbst einstimmig denken*).

Acestea nu privesc cunoașterea; adevărul e irefutabil, în cazul lui n-ai nevoie de „maxime". Maximele se aplică și de ele este nevoie doar în materie de opinii și judecăți. Și, așa cum în chestiuni de morală maxima după care te conduci reflectă calitatea Voinței tale, maximele judecății stau mărturie pentru „modul de gândire" (*Denkungsart*) ce-ți este propriu în chestiunile de viață guvernate de simțul comun.

> Oricât de mici ar fi întinderea și gradul dotării naturale a omului, acesta are un mod de gândire *larg*, dacă se ridică deasupra condițiilor subiective particulare ale judecății, cărora le rămân prizonieri atât de mulți, și reflectează asupra propriei sale judecăți dintr-un punct de vedere *universal* (la care poate ajunge situându-se din punctul de vedere al celorlalți).

... Gustul este acest „simț colectiv" (*gemeinschaftlicher Sinn*), iar prin simț se înțelege aici „efectul simplei reflecții asupra spiritului". Această reflecție mă afectează ca și cum ar fi o senzație. „Am putea chiar să definim gustul ca facultatea de judecare a ceea ce face *universal comunicabil* sentimentul nostru [aidoma senzației] provocat de o reprezentare [nu percepție] dată, fără mijlocirea unui concept."

> Dacă s-ar putea admite că simpla comunicabilitate universală a unui sentiment particular trebuie deja să conțină un interes pentru noi ..., atunci am putea explica de ce în judecata de gust sentimentul este cerut de la fiecare, așa-zicând, ca o datorie.

... Valabilitatea acestor judecăți nu este niciodată cea a unor propoziții cognitive sau științifice, care nici nu sunt, propriu-zis, judecăți. (Dacă spui că cerul e albastru sau că doi ori doi fac patru, nu „judeci", ci spui cum stau lucrurile silit de mărturia simțurilor sau a minții tale.) În acest fel nu poți sili pe nimeni să fie de acord cu judecățile tale – cutare lucru e frumos, cutare e injust (Kant însă nu consideră că judecățile morale sunt produsul reflecției și al imaginației, deci, riguros vorbind, ele nu sunt judecăți) –, poți doar „solicita, cere politicos" acordul celuilalt. ... Iar în această activitate persuasivă poți face apel la acel „simț colectiv". ... Cu cât gustul tău e mai puțin idiosincratic, cu atât mai bine poate fi comunicat; și de data asta piatra de încercare o constituie comunicabilitatea. La Kant imparțialitatea se cheamă „satisfacție dezinteresată", delectare dezinteresată cu Frumosul. ... Dacă, prin urmare, secțiunea 41 [din *Critica facultății de judecare*] vorbește despre „Interesul pentru frumos", ea vorbește de fapt despre „interesul" pentru satisfacția pură și dezinteresată. ... Când spunem despre ceva că este frumos, o facem pentru că simțim „*plăcere în existența sa*" și în asta constă tot interesul. (Într-una dintre reflecțiile sale din caietele de însemnări, Kant face observația că Frumosul ne învață să iubim dezinteresat [*ohne Eigennutz*].) Iar curioasa caracteristică a acestui interes este că „interesează doar în societate".

... Kant subliniază că cel puțin una dintre facultățile noastre mentale, facultatea de judecare, presupune prezența altora. Lucru valabil nu doar pentru ceea ce terminologic numim judecată, ci, așa-zicând, și pentru întregul nostru aparat sufletesc, legat de ea. ... Comunicându-ți sentimentele, plăcerile și desfătările dezinteresate, îți declari *alegerile* și îți alegi compania. „Prefer să greșesc cu Platon decât să am dreptate cu pitagoreicii" [Cicero].

În sfârșit, cu cât este mai larg cercul oamenilor cu care poți să comunici, cu atât este mai înaltă demnitatea obiectului respectiv.

> Deși plăcerea pe care un asemenea obiect o procură fiecăruia este neînsemnată [adică atâta vreme cât n-o împărtășește], iar interesul pe care-l stârnește este mic, totuși ideea comunicabilității ei universale îi sporește valoarea aproape nelimitat.

În acest punct, *Critica facultății de judecare* se întâlnește în chip firesc cu deliberarea lui Kant despre o omenire unită și trăind în pace perpetuă. ... Dacă

fiecare așteaptă și chiar pretinde de la ceilalți să țină seama de comunicarea universală [a plăcerii, a delectării dezinteresate, atunci am atins un punct în care] e ca și cum ar exista un contract originar care a fost dictat de omenirea însăși.

... Tocmai în virtutea acestei idei de omenire, prezentă în fiecare om în parte, oamenii sunt umani, și ei pot fi numiți civilizați sau umani în măsura în care această idee devine principiul nu doar al judecăților, ci și al acțiunilor. Acesta e punctul în care actorul și spectatorul se contopesc; maxima actorului și maxima, „standardul" potrivit căruia spectatorul judecă spectacolul lumii devin una. Imperativul, așa-zicând, categoric pentru acțiune ar putea atunci suna astfel: Acționează întotdeauna potrivit maximei prin care acest contract originar poate fi realizat într-o lege universală.

În încheiere, voi încerca să lămuresc unele puncte dificile. Principala dificultate în privința judecății constă în aceea că ea este „facultatea de a gândi particularul"; dar *a gândi* înseamnă a generaliza, așadar ea este facultatea de a combina în chip misterios particularul și generalul. Lucrul acesta e relativ ușor când generalul este dat – ca regulă, principiu, lege –, astfel încât judecata nu face decât să-i subsumeze particularul. Dificultatea devine mare „dacă e dat doar particularul, pentru care generalul abia trebuie găsit". Căci standardul nu poate fi împrumutat din experiență și nu poate fi derivat din afară. Nu pot judeca un particular prin alt particular; pentru a-i determina valoarea, am nevoie de un *tertium quid* sau *tertium comparationis*, de ceva înrudit cu cele două particulare, și totuși distinct de amândouă. La Kant găsim de fapt două soluții complet diferite ale acestei dificultăți:

În chip de *tertium comparationis* apar la el două idei, la care trebuie reflectat pentru a ajunge la judecată: în scrierile sale politice, dar ocazional și în *Critica facultății de judecare*, este vorba de ideea unui contract originar al omenirii în ansamblu și, derivând din ea, de ideea de umanitate, de ceea ce efectiv constituie umanitatea din oamenii care trăiesc și mor în această lume, pe acest glob pământesc, pe care-l locuiesc și de care au în comun parte, în succesiunea generațiilor. Și în *Critica facultății de judecare* întâlniți ideea de finalitate: Orice obiect, spune Kant, ca particular care are nevoie și cuprinde în el însuși temeiul realității sale, are o finalitate. Singurele ce par lipsite de finalitate sunt obiectele estetice, pe de o parte, și oamenii, pe de alta. Nu poți întreba *quem ad finem* – în ce scop? –, căci ele/ei nu servesc la nimic. Dar ... obiectele de artă fără finalitate și varietatea aparent fără finalitate a naturii au „finalitatea" de a plăcea oamenilor, făcându-i să se

simtă acasă în lume. Lucrul acesta nu poate fi dovedit; dar Finalitatea este o idee ce-ți poate regla reflecțiile în judecățile tale reflexive.

Cea de a doua soluție a lui Kant, pe care eu o consider cu mult mai valoroasă, este următoarea: *valabilitatea exemplară*. („Exemplele sunt cârjele judecăților.“) Să vedem ce înseamnă asta. Orice obiect particular, de exemplu o masă, are un concept corespunzător, prin care recunoaștem masa ca masă. Pe acesta îl puteți concepe ca pe o „idee“ platoniciană sau ca pe o schemă kantiană, adică aveți în fața ochilor minții o *siluetă de masă* schematică sau *pur formală* căreia trebuie să i se conformeze orice masă. Sau: dacă purcedeți invers, de la numeroasele mese pe care le-ați văzut în decursul vieții, și dați la o parte toate calitățile lor secundare, ceea ce rămâne este o masă în general, cuprinzând minimul de proprietăți comune tuturor meselor. *Masa abstractă*. Mai aveți încă o posibilitate, iar aceasta intră la judecățile care nu sunt cogniții: întâlniți sau gândiți o masă pe care o considerați cea mai bună masă posibilă și luați această masă drept exemplu pentru cum trebuie să fie în realitate mesele – drept *masa exemplară*. („Exemplu“ vine din latinescul *eximere*, a scoate în evidență un lucru particular.) Aceasta este și rămâne un lucru particular care în chiar particularitatea sa evidențiază generalitatea care altminteri n-ar putea fi definită. Curajul e ca Ahile. Etc.

Vorbeam aici de părtinirea actorului care, fiind implicat în acțiune, nu vede niciodată semnificația întregului. ... Acest lucru nu este adevărat pentru frumos sau pentru o faptă ca atare. Frumosul este, în termeni kantieni, un scop în sine, deoarece orice sens posibil al său e cuprins în el însuși, fără referire la altceva, fără legătură, așa-zicând, cu alte lucruri frumoase. La Kant însuși există această contradicție: legea speciei umane e Progresul infinit; în același timp, demnitatea omului cere ca fiecare om în parte să fie privit ... în particularitatea lui, reflectând ca atare, dar fără vreo comparație și independent de timp, omenirea în general. Cu alte cuvinte, însăși ideea de progres – dacă ea înseamnă mai mult decât o simplă schimbare de împrejurări și o ameliorare a lumii – contrazice noțiunea kantiană de demnitate a omului.

Note

VOLUMUL ÎNTÂI
GÂNDIREA

INTRODUCERE

1. *Critica rațiunii pure*, B871. Pentru acest citat și pentru următoarele, vezi *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York, 1963, de care autoarea s-a folosit adeseori [ed. rom.: *Critica rațiunii pure*, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Științifică, București, 1969, p. 264 – *n. tr.*].
2. *Eichmann in Jerusalem*, New York, 1963 [ed. rom.: *Eichmann la Ierusalim. Raport asupra banalității răului*, trad. de Mariana Neț, Humanitas, București, 2008 – *n. tr.*].
3. Însemnări despre metafizică, *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, în *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin, Leipzig, 1928, vol. XVIII, 5636.
4. Hugo de Saint-Victor.
5. André Bridoux, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, ed. Pléiade, Paris, 1937, Introduction, p. viii. *Cf.* Galileo: „*les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers*", p. xiii.
6. Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967, p. 419.
7. *De republica*, I, 17.
8. *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, „Sense-Certainty", p. 159 [ed. rom.: *Fenomenologia spiritului*, trad. de Virgil Bogdan, Ed. Academiei, București, 1965, p. 66 – *n. tr.*].
9. Vezi Observația la *Vom Wesen der Wahrheit*, o prelegere ținută prima oară în 1930, acum de găsit în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 97. [„Despre esența adevărului", în *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, pp. 158–159 – *n. tr.*]
10. Vezi „Glauben und Wissen" (1802), *Werke*, Frankfurt, 1970, vol. 2, p. 432.

11. Ediția a II-a.
12. *Werke*, Darmstadt, 1963, vol. I, pp. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.
13. Introducere la ediția sa *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941, p. xviii. La citatele din Aristotel am folosit ocazional traducerea lui McKeon.
14. *Critica rațiunii pure*, B878. Expresia plastică figurează în ultima secțiune, unde Kant pretinde că a statornicit metafizica drept știință a cărei idee „este tot atât de veche ca și rațiunea speculativă a omului; și care rațiune nu speculează, fie în mod scolastic, fie în mod popular?" (B871) [ed. rom. cit., p. 624 – *n. tr.*]. Această „știință", „fiindcă la început i s-a pretins mai mult decât poate fi cerut în mod rezonabil, ... a căzut în cele din urmă într-un dispreț general" (B877) [ed. rom. cit., p. 628 – *n. tr.*]. *Cf.* și secțiunile 59 și 60 din *Prolegomene la orice metafizică viitoare* [trad. rom. de Mircea Flonta și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2014, pp. 205–210 – *n. tr.*].
15. *Știința voioasă*, cartea a III-a, nr. 125, „Nebunul" [trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, București, 2013, p. 139 – *n. tr.*].
16. „Cum a ajuns în sfârșit «lumea adevărată» o fabulă", 6 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, trad. de Alexandru Al. Șahighian, Humanitas, București, 2012, p. 38 – *n. tr.*].
17. „Nietzsches Wort «Gott ist tot»", în *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 193.
18. B125 și B9 [Democrit, *Fragmente*, în *Filozofia greacă până la Platon*, red. coord. Ion Banu, vol. 2, partea 1, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 512 – *n. tr.*].
19. René Char, *Feuillets d'Hypnos*, Paris, 1946, nr. 62.
20. *Banchetul*, 212a [trad. rom. de Petru Creția, Humanitas, București, 2006, p. 150 – *n. tr.*].
21. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. VI, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 6900.
22. *Werke*, vol. I, p. 989.
23. „Prolegomena", *Werke*, vol. III, p. 245.
24. *Critica rațiunii pure*, Bxxx [ed. rom. cit., p. 28 – *n. tr.*].
25. *Kant's handschriftlicher Nachlass*, vol. V, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
26. Trans. John Macquarrie, Edward Robinson, London, 1962, p. 1. *Cf.* pp. 151, 324 [ed. rom.: *Ființă și timp*, trad. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003, p. 6 – *n. tr.*].
27. „Einleitung zu «Was ist Metaphysik»", în *Wegmarken*, p. 206.
28. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, ed. Baillie, Introd., p. 131 [ed. rom. cit., p. 49 – *n. tr.*].

CAPITOLUL I
APARIȚIE

1. Cele trei moduri de viață sunt enumerate în *Etica nicomahică*, I, 5, și în *Etica eudemică*, 1215a35 și urm. Pentru opoziția dintre frumos, pe de o parte, și necesar și util, pe de alta, vezi *Politica*, 1333a30 și urm. E interesant de făcut o comparație între cele trei moduri de viață aristotelice și enumerarea platoniciană din *Philebos* – calea plăcerii, calea cugetării (*phrónesis*) și un mod care le reunește pe acestea două (22);

față de cel dintâi, Platon obiectează că plăcerea prin ea însăși este nelimitată atât în timp, cât și în intensitate: „ea nu are, și nici nu va avea vreodată, în sine, și pornind de la propriile temeiuri, nici început, nici mijloc, nici sfârșit“ (31a). Și cu toate că „este de acord cu toți înțelepții (*sophói*)... că *nous*-ul, facultatea gândirii și adevărului, este regina cerului și a pământului“ (28c), el crede de asemenea că pentru simplii muritori o viață în care „nici nu se bucură, nici nu suferă“, deși dintre toate cea mai divină (33a–b), ar fi insuportabilă și că, prin urmare, „un amestec între nelimitat și ceea ce așază limite este sursa oricărei frumuseți“ (26b) [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, *Opere complete*, vol. IV, Humanitas, București, 2004, pp. 202–203, 216, 212, 219–220, 208 – *n. tr.*].

2. Thomas Langan, *Merleau-Ponty's Critique of Reason*, New Haven, London, 1966, p. 93.
3. Fragm. 1 [vezi trad. D.M. Pippidi, în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 231 – *n. tr.*].
4. *Republica*, VII, 514a–521b [trad. rom. de Andrei Cornea, în Platon, *Opere*, vol. V, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986, pp. 312–321 – *n. tr.*].
5. Kant, *Opus postumum*, ed. Erich Adickes, Berlin, 1920, p. 44. Data probabilă a acestei remarci este 1788.
6. *Critica rațiunii pure*, B565 [ed. rom. cit., p. 444 – *n. tr.*].
7. Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, Evanston, 1968, p. 17 [ed. rom: *Vizibilul și invizibilul*, trad. de Livia Cătălina Toboșaru și Delia Popa, Ed. Tact, Cluj-Napoca, 2017, p. 31 – *n. tr.*].
8. Maurice Merleau-Ponty, *Signs*, Evanston, 1964, Introduction, p. 20.
9. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1959, vol. II, B26 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea a 2-a, p. 491 – *n. tr.*].
10. *The Visible and the Invisible*, pp. 40–41 [ed. rom. cit., pp. 58–59 – *n. tr.*].
11. *Das Tier als soziale Wesen*, Zürich, 1953, p. 252.
12. *Animal Forms and Patterns*, trans. Hella Czech, New York, 1967, p. 19.
13. *Ibid.*, p. 34.
14. *Das Tier als soziale Wesen*, p. 232.
15. *Idem.*
16. *Ibid.*, p. 127.
17. *Animal Forms and Patterns*, pp. 112, 113.
18. *Das Tier als soziales Wesen*, p. 64.
19. *Biologie und Geist*, Zürich, 1956, p. 24.
20. *Of Human Understanding*, cartea a III-a, cap. 1, nr. 5 [ed. rom.: *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. de Armand Roșu și Teodor Voiculescu, Ed. Științifică, București, 1961, vol. 2, pp. 8–9 – *n. tr.*].
21. Merleau-Ponty, *Signs*, Introd., p. 17.
22. *The Visible and the Invisible*, p. 259 [ed. rom. cit., pp. 279–280 – *n. tr.*].
23. *Signs*, p. 21.
24. *The Visible and the Invisible*, p. 259 [ed. rom. cit., pp. 279–280 – *n. tr.*].

25. *De anima*, 403a5–10 [ed. rom.: *De anima / Despre suflet*, ed. bilingvă, trad. de Alexander Baumgarten, Humanitas, București, 2005, p. 33 – *n. tr.*].
26. *Ibid.*, 413b24 și urm. [ed. rom. cit., p. 93 – *n. tr.*].
27. *De generatione animalium*, II, 3, 736b5–29, *apud* Lobkowitz, *op. cit.*, p. 24.
28. *De interpretatione*, 16a3–13 [ed. rom.: *Categorii. Despre interpretare*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 2005, p. 115 – *n. tr.*].
29. Mary McCarthy, „Hanging by a thread", *The Writing on the Wall*, New York, 1970.
30. *Enarrationes in Psalmos*, în J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1854–1866, vol. 37, CXXXIV, 16.
31. Fragm. 149 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n. tr.*].
32. Schelling, *Of Human Freedom* (1809), 414, trans. James Gutmann, Chicago, 1936, p. 96 [ed. rom.: *Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane și asupra chestiunilor legate de aceasta*, trad. de Paul-Gabriel Sandu, Humanitas, București, 2011, pp. 143–144 – *n. tr.*].
33. Fragm. 34 [vezi *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 199, unde traducerea fragmentului se îndepărtează pe alocuri destul de mult de textul original – *n. tr.*].
34. *Critica rațiunii pure*, B354–B355 [ed. rom. cit., p. 283 – *n. tr.*].
35. *Ibid.*, A107. *Cf.* și B413: „În intuiția internă noi nu avem nimic constant" și B420: Nimic „permanent" nu este „dat ... în intuiție" „întrucât mă gândesc pe mine" [ed. rom. cit., pp. 143, 319, respectiv 326 – *n. tr.*].
36. *The Visible and the Invisible*, pp. 18–19 [ed. rom. cit., pp. 33–34 – *n. tr.*].
37. *Critica rațiunii pure*, A381 [ed. rom. cit., p. 349 – *n. tr.*].
38. *Critica rațiunii pure*, B565–B566 [ed. rom. cit., pp. 443–444 – *n. tr.*]. În acest loc, Kant a scris „transcendental", dar voia să spună „transcendent". Nu e singurul pasaj în care el însuși cade pradă confuziei ce constituie una din capcanele de care este pândit cititorul lucrărilor sale. Cea mai clară și mai simplă explicație dată de el accepțiilor celor două cuvinte se găsește în *Prolegomene*, unde-i răspunde unui critic după cum urmează (*Werke*, vol. III, nota de la p. 252): „Locul meu este *bathos*-ul rodnic al experienței, iar cuvântul «transcendental» ... nu desemnează ceva ce trece dincolo de orice experiență, ci ceva ce îi premerge (*a priori*), dar nu are altă menire decât să facă posibilă cunoașterea prin experiență. Dacă aceste concepte depășesc experiența, folosirea lor este numită transcendentă" [ed. rom. cit., nota de la pp. 222–223 – *n. tr.*]. Obiectul care determină fenomenele, fiind deosebit de experiență, le transcende, firește, ca experiențe.
39. *Critica rațiunii pure*, B566 [ed. rom. cit., p. 444 – *n. tr.*].
40. *Ibid.*, B197 [ed. rom. cit., p. 187 – *n. tr.*].
41. *Ibid.*, B724 [ed. rom. cit., p. 535 – *n. tr.*].
42. *Ibid.*, B429 [ed. rom. cit., p. 335 – *n. tr.*].

43. *The Philosopher and Theology*, New York, 1962, p. 7. În același spirit, Heidegger obișnuia să povestească, în sala de curs, biografia lui Aristotel spunând: „Aristotel s-a născut, a lucrat [și-a petrecut viața gândind] și a murit".
44. În *Comentariul* său la I Corinteni 15.
45. *Critica rațiunii pure*, A381 [ed. rom. cit., p. 349 – *n. tr.*].
46. *Ibid.*, B157–B158 [ed. rom. cit., pp. 151–152 – *n. tr.*].
47. *Ibid.*, B420 [ed. rom. cit., p. 326 – *n. tr.*].
48. Ultima și probabil cea mai bună traducere în engleză, făcută de John Manolesco, a apărut sub titlul *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings*, New York, 1969. Am tradus singură din germană tot acest pasaj din *Werke*, vol. I, pp. 946–951.
49. „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", *Werke*, vol. I, p. 384. Traducerea engleză: *Universal Natural History and Theory of the Heavens*, trans. W. Hastie, Ann Arbor, 1969.
50. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966, p. 249 [ed. rom.: *Limitele rațiunii*, trad. de Valentin Cioveie, Humanitas, București, 2004 – *n. tr.*].
51. *The Visible and the Invisible*, pp. 28 și urm. [ed. rom. cit., pp. 42–43 – *n. tr.*].
52. *The Human Condition*, pp. 252 și urm. [ed. rom.: *Condiția umană*, trad. de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2007 – *n. tr.*].
53. *Le Discours de la Méthode*, partea a 3-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, pp. 111, 112 [ed. rom.: *Discurs asupra metodei*, trad. de George Ghidu, ed. Mondero, București, 1999, pp. 33, respectiv 35 – *n. tr.*]; vezi pentru primul citat *The Philosophical Works of Descartes*, trans. Elizabeth S. Haldane, G.R.T. Ross, Cambridge, 1972, vol. I, p. 99.
54. Platon, *Philebos*, 67b, 52b [ed. rom. cit., pp. 272, 250 – *n. tr.*].
55. *Ibid.*, 33b, 28c [ed. rom. cit., pp. 219, respectiv 212 – *n. tr.*].
56. *Le Discours de la Méthode*, partea a 4-a, în *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 114 [ed. rom. cit., pp. 36–37 – *n. tr.*]; *The Philosophical Works*, vol. I, p. 101.
57. *The Visible and the Invisible*, pp. 36–37 [ed. rom. cit., p. 54 – *n. tr.*].
58. „Anthropologie", nr. 24, *Werke*, vol. VI, p. 465.
59. Heidegger spune pe drept cuvânt: „Descartes însuși subliniază că respectiva frază [*cogito ergo sum*] nu este un silogism. Eu-sunt nu este o consecință a lui Eu-gândesc, ci dimpotrivă, este *fundamentum*, temelia sa". Și indică forma pe care silogismul ar trebui s-o îmbrace: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum. Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, p. 81.
60. *Tractatus*, 5.62; 6.431; 6.4311 [ed. rom.: *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2012, pp. 168, 187 – *n. tr.*]. Cf. *Notebooks 1914–1916*, New York, 1969, p. 75e.
61. Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, prima pars, quaest. 1, 3 ad 2.
62. Se pare că Gottsched a fost primul care a vorbit despre simțul comun (*sensus communis*) ca despre un „al șaselea simț". În *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen*, 1730. *Cf.* Cicero, *De oratore*, III, 50.
63. Citat din Thomas Landon Thorson, *Biopolitics*, New York, 1970, p. 91.

64. *Summa Theologica*, prima pars, quaest. 78, 4 ad 1.
65. *Op. cit.*, *loc. cit.*
66. *Ibid.*
67. *Notebooks 1914–1916*, ed. cit., pp. 48, 48e.
68. *Politica*, 1324a16 [trad. rom. de Alexander Baumgarten, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2010, p. 353 – *n. tr.*].
69. *The Visible and the Invisible*, p. 40 [ed. rom. cit., p. 59 – *n. tr.*].
70. *Philebos*, 25–26 [ed. rom. cit., pp. 206–210 – *n. tr.*].
71. *Ibid.*, 31a [ed. rom. cit., p. 216 – *n. tr.*].
72. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 163 [ed. rom.: *Structura revoluțiilor științifice*, trad. de Radu J. Bogdan, Humanitas, București, 2008, p. 229 – *n. tr.*].
73. *Critica rațiunii pure*, B367 [ed. rom. cit., p. 290 – *n. tr.*].
74. *De interpretatione*, 17a1–4 [ed. rom. cit., p. 118 – *n. tr.*].
75. 980a22 și urm. [ed. rom.: *Metafizica*, trad. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, p. 49 – *n. tr.*].
76. *Monadologia*, nr. 33 [trad. rom. de Constantin Floru, Humanitas, București, 1994, p. 63 – *n. tr.*].
77. *Fizica*, 188b30. La Toma d'Aquino găsim un ecou al propoziției aristotelice: „*quasi ab ipsa veritate coacti*" („ca siliți de adevărul însuși"), în comentariul său la *De anima*, I, 2, 43.
78. *Dictionnaire de l'Académie* observa în același spirit: „La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes" [„Forța adevărului, adică puterea pe care adevărul o are asupra spiritului oamenilor" – *n. tr.*].
79. W.H. Auden, „Talking to Myself", *Collected Poems*, New York, 1976, p. 653.
80. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1920, partea I, pp. 61–62 [ed. rom.: *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Humanitas, București, 1997, pp. 50–59 – *n. tr.*].
81. Însemnări despre metafizică, Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 4849.
82. *Critica rațiunii pure*, A19, B33 [ed. rom. cit., p. 65 – *n. tr.*].
83. Singura interpretare asupra lui Kant – dintre cele cunoscute mie – care ar putea fi citată în sprijinul modului meu de a înțelege distincția kantiană dintre rațiune și intelect este subtila analiză a *Criticii rațiunii pure* făcută de Eric Weil în „*Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi*" din *Problèmes Kantiens*, ed. a 2-a, Paris, 1970. Potrivit lui Weil, este inevitabil „d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquérir un *savoir* qui, au lieu de connaître, *pense*" (p. 23) [...este inevitabil „să afirmăm că Kant, care i-a negat rațiunii pure capacitatea de a *cunoaște* și de a dezvolta o *știință*, i-ar recunoaște-o în schimb pe aceea de a dobândi o *cunoaștere* care, în loc să cunoască, gândește" – *n. tr.*]. Trebuie admis totuși că concluziile lui Weil rămân apropiate de modul în care Kant însuși se înțelegea pe sine. Weil e interesat în principal de interconexiunea dintre rațiunea pură și rațiunea practică,

ceea ce-l face să afirme că „le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une «théorie de la connaissance»..." (p. 33) [„fundamentul ultim al filozofiei kantiene trebuie căutat în teoria sa despre om, în antropologia sa filozofică, nu într-o «teorie a cunoașterii»" – *n. tr.*], pe când principalele mele rezerve în privința filozofiei lui Kant privesc tocmai filozofia sa morală, expusă în *Critica rațiunii practice*, deși, firește, sunt de acord că cei care citesc *Critica rațiunii pure* ca pe un fel de epistemologie par să ignore complet capitolele finale ale cărții.

Cele patru eseuri care alcătuiesc cartea lui Weil, de departe cele mai importante piese din literatura kantiană a anilor din urmă, se bazează toate pe ideea că „L'opposition entre *connaître* ... et *penser* ... est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne" (p. 112, n. 2) [„Opoziția dintre *a cunoaște* ... și *a gândi* ... e fundamentală pentru înțelegerea gândirii kantiene" – *n. tr.*].

84. *Critica rațiunii pure*, A314 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
85. *Ibid.*, B868 [ed. rom. cit., p. 623 – *n. tr.*].
86. *Ibid.*, Bxxx [ed. rom. cit., p. 31 – *n. tr.*].
87. *Ibid.*
88. *Ibid.*, B697 [ed. rom. cit., p. 520 – *n. tr.*].
89. *Ibid.*, B699 [ed. rom. cit., p. 521 – *n. tr.*].
90. *Ibid.*, B702 [ed. rom. cit., p. 523 – *n. tr.*].
91. *Ibid.*, B698 [ed. rom. cit., p. 521 – *n. tr.*].
92. *Ibid.*, B714 [ed. rom. cit., p. 530 – *n. tr.*].
93. *Ibid.*, B826 [ed. rom. cit., p. 597 – *n. tr.*].
94. *Ibid.*, B708 [ed. rom. cit., p. 526 – *n. tr.*].

CAPITOLUL II
ACTIVITĂȚILE MENTALE ÎN LUMEA APARIȚIILOR

1. *De veritate*, quaest. XXII, art. 12.
2. *Critica rațiunii pure*, B171–B174 [ed. rom. cit., p. 166n. – *n. tr.*].
3. *Critica facultății de judecare*, Introducere, IV (trans. J.H. Bernard, New York, 1951) [trad. rom. de Constantin Noica, V. Dem. Zamfirescu și Al. Surdu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 73–75 – *n. tr.*].
4. *Știința logicii*, Prefață la ediția a doua.
5. *Principiile filozofiei dreptului*, Prefață [trad. rom. de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Ed. Iri, București, 1996, p. 20 – *n. tr.*].
6. Fragm. 108 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 364 – *n. tr.*].
7. Tucidide, II, 43.
8. *Critica rațiunii pure*, B400 [ed. rom. cit., p. 309 – *n. tr.*].
9. *Ibid.*, B275 [ed. rom. cit., p. 233 – *n. tr.*].
10. Vezi Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Wien, 1971, p. 195.

11. Vezi magnifica descriere a unui asemenea vis de „deplină singurătate“ la Kant, în *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. John T. Goldthwait, Berkeley, Los Angeles, 1960, pp. 48–49 [ed. rom.: *Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, trad. de Rodica Croitoru, Ed. All, București, 2008, pp. 47–48 – *n. tr.*].
12. *Critica rațiunii pure*, B157 [ed. rom. cit., p. 151 – *n. tr.*]. *Cf.* Cap. I al prezentului volum, pp. 47–49.
13. *Ibid.*, B158 n. [ed. rom. cit., p. 152 – *n. tr.*].
14. „Anthropologie“, nr. 28, *Werke*, vol. VI, p. 466.
15. *De Trinitate*, cartea a XI-a, cap. 3 (trad. engl. *The Trinity*, în seria *Fathers of the Church*, Washington, D. C., 1963, vol. 45).
16. *Ibid.*
17. *Ibid.*, cap. 8.
18. *Ibid.*, cap. 10.
19. *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim, New Haven, 1959, p. 12 [ed. rom.: *Introducere în metafizică*, trad. de Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, Humanitas, București, 2011, p. 26 – *n. tr.*].
20. „Discours aux Chirurgiens“, în *Variété*, Paris, 1957, vol. I, p. 916.
21. *Phaidon*, 60.
22. Diogenes Laertios, VII, 2 [ed. rom.: *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. de C.I. Balmuș, Ed. Academiei, București, 1963, p. 329 – *n. tr.*].
23. *Sämtliche Werke*, Leipzig, f.d., „Ueber den Tod“, vol. II, p. 1240.
24. *Phaidon*, 64–67.
25. *Cf.* Valéry, *op. cit.*, *loc. cit.*
26. Vezi analiza propusă de N.A. Greenberg în „Socrates' Choice in the *Crito*“, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, nr. 1, 1965.
27. Heraclit, fragmentele 104, 29 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, pp. 364, respectiv 354 – *n. tr.*].
28. *Republica*, 494a și 496d [ed. rom. cit., pp. 289, respectiv 292 – *n. tr.*].
29. *Ibid.*, 496a și urm. Cornford, *The Republic of Plato*, ed. cit., pp. 203–204.
30. *Philebos*, 62b.
31. *Legile*, XI, 935: În dispute „aproape toți au obiceiul să ia în batjocură pe adversarul lor“. În asemenea certuri „este peste putință să nu ajungă cineva să rostească vorbe batjocoritoare“. Drept care „nu este îngăduit nici unui poet, autor de comedii, de poezii iambice sau de cântece lirice să ridiculizeze pe vreun cetățean…; pe cel ce contravine, arbitrii spectacolelor să-l silească să părăsească țara“ [trad. rom. de E. Bezdechi și Șt. Bezdechi, Ed. Univers Enciclopedic, București, 2010, pp. 342–343 – *n. tr.*]. Pentru pasajele din *Republica* în care teama de ridicol nu pare a juca aproape nici un rol, vezi 394 și urm. și 606 și urm.
32. *Theaitetos*, 174a–d [trad. rom. de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2012, pp. 119–120 – *n. tr.*].
33. „Träume eines Geistersehers“, *Werke*, vol. I, p. 951.

34. *Phaidon*, 64 [ed. rom. cit., p. 48 – *n. tr.*].
35. *Ibid.*, 66 [ed. rom. cit., p. 52 – *n. tr.*].
36. *Ibid.*, 65 [ed. rom. cit., p. 51 – *n. tr.*].
37. *Protrepticul*, B43 (ed. Ingemar Düring, Frankfurt, 1969) [trad. rom. de Bogdan Mincă și Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2005, pp. 83–85 – *n. tr.*].
38. *Ibid.*, B110 [ed. rom. cit., p. 131 – *n. tr.*].
39. *Republica*, 500c [ed. rom. cit., p. 297 – *n. tr.*].
40. Scrisoare din martie 1638, *Descartes: Oeuvres et Lettres*, p. 780.
41. Nota editoarei: nu am izbutit să identific această referință.
42. Akademie Ausgabe, vol. XVIII, 5019 și 5036.
43. În *Phaidon*, 84a, Platon pomenește pânza Penelopei, dar în sens opus. „Sufletul filozofului", eliberat din robia plăcerii și a durerii, nu va acționa precum Penelopa, destrămând propria-i țesătură. Odată eliberat (prin *logismós*) de plăcerea și durerea care țintuiesc sufletul de trup, sufletul (eul gânditor al lui Platon) își schimbă natura și nu mai raționează (*logízesthai*), ci contemplă (*theástai*) „ceea ce este adevărat și divin" și rămâne să locuiască în veci acolo [ed. rom. cit., p. 86 – *n. tr.*].
44. „Ueber das Wesen der philosophischen Kritik", *Hegel Studienausgabe*, Frankfurt, 1968, vol. I, p. 103.
45. *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1917, partea a II-a, pp. 4–5.
46. *Reason in History*, trans. Robert S. Hartman, Indianapolis, New York, 1953, p. 89.
47. *Reason in History*, p. 69 (traducerea autoarei).
48. Prefața la *Fenomenologia spiritului.*
49. *Politica*, 1269a35, 1334a15; vezi cartea a VII-a, cap. 15 [ed. rom. cit., pp. 93, 401, respectiv 399–403 – *n. tr.*].
50. Paul Weiss, „A Philosophical Definition of Leisure", în *Leisure in America: Blessing or Curse*, ed. J.C. Charlesworth, Philadelphia, 1964, p. 21.
51. VIII, 8 (urmez traducerea lui Kirk și Raven, fragm. 278) [ed. rom. cit., p. 397 – *n. tr.*].
52. *Timaios*, 34b [trad. rom. de Petru Creția și Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IV, ed. cit., p. 294 – *n. tr.*].
53. „Der Streit der Fakultäten", partea a II-a, 6 și 7, *Werke*, vol. VI, pp. 357–362.
54. „Ueber den Gemeinspruch", *Werke*, vol. VI, pp. 166–167.
55. Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Introducere, II [ed. rom. cit., p. 30 – *n. tr.*].
56. *Sofistul*, 254 [trad. rom. de Constantin Noica, revizuită de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere complete* IV, ed. cit., pp. 70–72 – *n. tr.*].
57. *Republica*, 517b, și *Phaidros*, 247c.
58. *Sofistul*, 254a–b [ed. rom. cit., p. 70 – *n. tr.*].
59. Vezi cap. I al volumului de față, pp 38–39. La începutul tratatului *De interpretatione*, Aristotel face o trimitere la lucrarea sa *De anima*, spunând că ar fi discutat acolo unele puncte de aici, însă nimic din *De anima* nu pare să corespundă chestiunilor abordate în *De interpretatione*. Dacă lectura mea e corectă, se poate ca Aristotel să fi avut în vedere pasajul reprodus de mine în cap. I, adică *De anima*, 403a5–10.

60. *De interpretatione*, 16a4–17a9.
61. „Reflexionen zur Anthropologie", nr. 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 392.
62. *Monologion.*
63. În cele ce urmează mă sprijin îndeaproape pe primul capitol, intitulat „Limbaj și scriere", al remarcabilei cărți a lui Marcel Granet *La pensée chinoise*, Paris, 1934. Am folosit noua ediție germană, adusă la zi de Manfred Pokert: *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter*, München, 1971.
64. Kant, *Critica rațiuni pure*, B180 [ed. rom. cit., pp. 173–174 – *n. tr.*].
65. B180–181 [ed. rom. cit., p. 174 – *n. tr.*].
66. *Tractatus*, 4.016 („Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hyeroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren") [ed. rom. cit., p. 121 – *n. tr.*].
67. *A Defence of Poetry.*
68. *Poetica*, 1459a5 [trad. rom. de C. Balmuș, Ed. Științifică, București, 1957, p. 75 – *n. tr.*].
69. *Ibid.*, 1457b17 și urm. [ed. rom. cit., p. 69 – *n. tr.*].
70. *Critica facultății de judecare*, nr. 59 [ed. rom. cit., p. 245 – *n. tr.*].
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Prolegomene la orice metafizică viitoare*, nr. 58 (*Prolegomena to Every Future Metaphysics*, trans. Carl J. Friedrich, Modern Library, New York, f.d.) [ed. rom. cit., p. 201 – *n. tr.*]. Kant a fost conștient de această particularitate a limbajului filozofic și în perioada sa precritică: „Cele mai înalte concepte raționale ale noastre ... îmbracă de obicei un strai fizic pentru a dobândi claritate" – „*Träume eines Geistersehers*", p. 948.
74. Nr. 59. Ar fi interesant de urmărit noțiunea kantiană de „analogie" de la scrierile sale timpurii până la al său *Opus postumum*, căci e remarcabil cât de timpuriu a sesizat că gândirea metaforică – adică gândirea prin analogii – ar putea scăpa gândirea speculativă de irealitatea ei specifică. Deja în *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, publicată în 1755, el scrie, privitor la „probabilitatea" existenței lui Dumnezeu: „Sunt atât de devotat consecințelor teoriei mele, încât aș fi gata să recunosc că ea ... este indemonstrabilă. Cu toate acestea, mă aștept ca o asemenea hartă a infinitului, cuprinzând o materie ce pare ... a fi pentru totdeauna ascunsă înțelegerii umane, *să nu fie considerată pe acest temei o himeră, îndeosebi când se apelează la analogie*" (subl. mea). Citat luat din *Kant's Cosmogony*, Glasgow, 1900, pp. 146–147.
75. Vezi Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, New York, 1957, p. 275.
76. Eseul „The Chinese Written Character as a Medium for Poetry", editat de Ezra Pound, în *Investigations*, Freeport, N.Y., 1967, cuprinde o curioasă pledoarie în favoarea scrierii chineze: „Etimologia ei este întruna vizibilă". Un cuvânt fonetic

„nu-și poartă metafora la vedere. Uităm că «personalitate» însemna odinioară nu suflet, ci masca sufletului [prin care sufletul își dădea glas, suna, *per-sonare*]. Un astfel de lucru nu-i chip să-l uiți când folosești simbolul chinezesc. ... La noi, poetul e cel la care comorile acumulate de cuvinte ancestrale sunt reale și active" (p. 25).

77. IX, 1–8.
78. Manuscrisul din păcate nepublicat al lui Marshall Cohen „The Concept of Metaphor", pe care cu amabilitate mi-a dat permisiunea să-l consult, cuprinde numeroase exemple, precum și un excelent repertoriu al literaturii pe această temă.
79. *Odiseea*, cântul al XIX-lea, vv. 203–209 (*The Odyssey*, trans. Richmond Lattimore, New York, 1967, p. 287) [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, București, 1966, vol. II, pp. 90–91 – *n. tr.*].
80. „Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie", *Die Antike*, vol. XII, 1936.
81. Diels–Kranz, fragm. B67 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 359 – *n. tr.*].
82. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Bern, 1947.
83. Bruno Snell, „From Myth to Logic: the Role of the Comparison", în *The Discovery of the Mind*, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, p. 201.
84. Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, p. 135. Studiul lui Jonas „Noblețea văzului" este de neprețuit ajutor în clarificarea istoriei gândirii occidentale.
85. Diels–Kranz, fragm. 101a [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 363 – *n. tr.*].
86. Aristotel pare să fi gândit astfel într-unul dintre tratatele lui științifice: „Dintre aceste facultăți, pentru simplele nevoi ale vieții și prin el însuși, cel mai important este văzul, dar pentru minte [*nous*] și în chip indirect [*katá symbebekós*], mai important este auzul. ... [El] contribuie în cea mai mare măsură la înțelepciune. Căci discursul, care este cauza învățării, este așa pentru că e audibil; dar este audibil nu prin el însuși, ci indirect, deoarece vorbirea constă în cuvinte, iar fiecare cuvânt este un simbol rațional. Așa se face că, dintre cei ce au fost lipsiți de la naștere de unul sau altul dintre simțuri, orbii sunt mai inteligenți decât surzii și muții". Numai că se pare că nu și-a amintit niciodată de această observație atunci când a scris filozofie. Aristotel, *Despre simțire și cele sensibile*, 437a4–17 [în Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, trad. de C. Noica, Ș. Mironescu și N.I. Ștefănescu, Ed. Științifică, București, 1996, p. 166 – *n. tr.*].
87. *Op. cit.*, p. 152.
88. Vezi Hans Jonas, cap. 3, despre Philon din Alexandria, îndeosebi pp. 94–96, în *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, care constituie partea a doua a cărții sale *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.
89. *The Phenomenon of Life*, pp. 136–147. Cf. *Von der Mythologie*, pp. 138–152.
90. Bonn, 1960, pp. 200 și urm.
91. *Theaitetos*, 155d [ed. rom. cit., p. 82 – *n. tr.*].
92. 982b11–22 [ed. rom. cit., p. 53 – *n. tr.*].

93. 983a14–20 [ed. rom. cit., p. 54 – *n. tr.*].
94. Vezi, de exemplu, *Etica nicomahică*, VI, 8, unde *nous* este percepția mentală (*áisthesis*) a „termenilor imobili și primi“, pentru care „nu există *logos*“ (1142a25–27) [trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 143–144 – *n. tr.*]. *Cf.* 1143b5 [ed. rom. cit., p. 147 – *n. tr.*].
95. *Scrisoarea a șaptea*, 341b–343a, parafrază.
96. În 2 iulie 1885.
97. Nr. 160 [trad. rom. de Radu Gabriel Pârvu și Ioana Pârvulescu, Humanitas, București, 2015, p. 99 – *n. tr.*].
98. *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
99. *Cercetări filozofice*, paragrafele 119, 38, 109 (*Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1953) [trad. rom. de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Humanitas, București, 2003, pp. 166, 124, respectiv 164 – *n. tr.*].
100. *Phaidros*, 274e–277c [trad. rom. de Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2006, pp. 126–131 – *n. tr.*].
101. *Fizica*, 209b15.
102. 285e–286a [trad. rom. de Elena Popescu, în Platon, *Opere*, vol. VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 436 – *n. tr.*].
103. 275d–277a [ed. rom. cit., pp. 127–130, aici p. 128 – *n. tr.*].
104. *Philebos*, 38e–39b [ed. rom. cit., pp. 229–230 – *n. tr.*].
105. *Ibid.*, 39b–c [ed. rom. cit., p. 230 – *n. tr.*].
106. *Scrisoarea a șaptea*, 342 [trad. rom. de Constantin Noica, în Platon, *Dialoguri*, ELU, București, 1968, pp. 432–433 – *n. tr.*].
107. *Ibid.*, 344b [ed. rom. cit., p. 435 – *n. tr.*].
108. *Ibid.*, 343b [ed. rom. cit., p. 434 – *n. tr.*].
109. *Ibid.*, 341c [ed. rom. cit., p. 432 – *n. tr.*].
110. *Critica rațiunii pure*, B33 [ed. rom. cit., p. 65 – *n. tr.*]. Pentru că „Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung … bestimme, kann ich igrend einen Gegenstand erkennen“ („Nu prin simplul fapt că gândesc cunosc un obiect oarecare, ci numai prin aceea că determin o intuiție … pot cunoaște un obiect oarecare“) [ed. rom. cit., pp. 313–314 – *n. tr.*].
111. Citatul e dintr-o prelegere timpurie a lui Heidegger despre *Sofistul* lui Platon (1924-1925), după o transcriere literală, pp. 8 și 155, 160. Vezi și comentariul lui Cornford la *Sofistul*, în *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189 și n. 1, unde se spune despre *noéin* că semnifică actul de „intuire (*nóesis*), care vede în mod direct, fără … raționare discursivă“.
112. 38c–e [ed. rom. cit., pp. 228–229 – *n. tr.*].
113. Cap. I al volumului de față, p. 53.
114. Aristotel, *Metafizica*, 1003a21 [ed. rom. cit., pp. 119–120 – *n. tr.*].
115. *Ibid.*, 984b10 [ed. rom. cit., p. 57 – *n. tr.*].
116. Toma d'Aquino, *De veritate*, quaest. I, art. 1.

117. *Critica rațiunii pure*, B82, B83 [ed. rom. cit., pp. 96–97 – *n. tr.*].
118. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949, nr. 44 (a), p. 217 [ed. rom. cit., p. 290 – *n. tr.*].
119. Vezi Aristotel, *Analitica secundă*, 100b5–17.
120. *An Introduction to Metaphysics* (1903), trans. T.E. Hulme, Indianapolis, New York, 1955, p. 45 [ed. rom.: Henri Bergson, *Introducere în metafizică*, trad. de Diana Moroșanu, Ed. Institutul European, Iași, 1998, pp. 43–44 – *n. tr.*].
121. *Ibid.*
122. *Critica rațiunii pure*, B84 și B189–B191 [ed. rom. cit., pp. 97, respectiv 182–184 – *n. tr.*].
123. *An Introduction to Metaphysics*, p. 45 [ed. rom. cit., p. 44 – *n. tr.*].
124. *Protrepticul*, B87 [ed. rom. cit., p. 115 – *n. tr.*].
125. 1072b27 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
126. 1072a21 [ed. rom. cit., p. 390 – *n. tr.*].
127. De această greșeală de traducere suferă pe alocuri și monografia lui W.D. Ross, *Aristotle*, Meridian Books, New York, 1955; este îmbucurător că ea nu se regăsește și în traducerea *Metafizicii* datorată lui și apărută în culegerea *The Basic Works of Aristotle*, editată de Richard McKeon.
128. *Philosophy of History*, Introd., p. 9 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 12 – *n. tr.*].
129. *Hegel's Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox, London, Oxford, New York, 1967, adăugire la paragr. 2, p. 225 [ed. rom. cit., p. 22 – *n. tr.*].
130. *Wegmarken*, p. 19.
131. *Etica nicomahică*, 1175a12 [ed. rom. cit., p. 247 – *n. tr.*].
132. *Tractatus*, 4.01 [ed. rom. cit., p. 119 – *n. tr.*]. Mi se pare evident că limbajul teoriei wittgensteiniene timpurii a limbajului este solid înrădăcinat în vechea axiomă metafizică a adevărului ca *adequatio rei et intellectus*; necazul cu această teorie a fost și a rămas acela că o atare corespondență este posibilă doar ca intuiție, mai precis ca o imagine internă care copiază obiectul vizibil dat de sensibilitate. „Imaginea logică a unui fapt", care după Wittgenstein este un „gând" (urmez aici Introducerea lui Bertrand Russell la ediția bilingvă a *Tractatus*-ului, Londra, 1961, p. XII), constituie o contradicție în termeni dacă nu luăm cuvântul „imagine" [în engleză *picture* – *n. tr.*] ca pe o expresie metaforică. Există, desigur, o „relație între limbaj și lume", dar, oricare ar fi ea, cert e că nu poate fi una „picturală". Dacă ar fi picturală, atunci orice propoziție, dacă nu cumva redă și repetă o eroare accidentală din percepția senzorială (ceva arată ca un copac, dar la o examinare mai atentă se dovedește a fi un om), ar fi adevărată; or despre un „fapt" pot să formulez nenumărate propoziții care spun ceva inteligibil fără a fi neapărat adevărate: „Soarele se rotește în jurul Pământului", „În septembrie 1939 Polonia a invadat Germania" – una fiind o eroare, cealaltă, o minciună. Există, pe de altă parte, propoziții care sunt în mod inerent inacceptabile, ca de pildă „Triunghiul râde", citată în text, care nu este un enunț nici adevărat, nici fals, ci unul lipsit de sens. Singurul criteriu lingvistic intern pentru propoziții este sensul sau lipsa de sens.

Având în vedere aceste dificultăți cât se poate de evidente și faptul că Wittgenstein însuși a repudiat mai târziu „teoria propozițiilor ca imagini", este interesant să aflăm cum anume i-a venit ea în minte la început. Despre asta există, cred, două versiuni. Potrivit uneia, el „citea într-o bună zi o publicație în care se găsea o imagine schematică ce reda succesiunea posibilă a evenimentelor dintr-un anumit accident rutier. Imaginea servea acolo ca o propoziție, așadar ca o descriere a unei stări de lucruri posibile. Ea îndeplinea această funcție grație unei corespondențe între părțile respectivei scheme și lucrurile din realitate. Atunci i-a venit în minte lui Wittgenstein că analogia putea fi inversată spunând că *propoziția* servește ca *imagine*, în virtutea unei corespondențe similare între părțile *ei* și lume. Modul în care părțile propoziției sunt combinate – *structura* propoziției – zugrăvește o combinație posibilă a unor elemente din realitate" (vezi G.H. Von Wright, „Schiță biografică", în cartea lui Norman Malcolm *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, London, 1958, pp. 7–8). Ceea ce pare aici decisiv este că Wittgenstein nu s-a inspirat din realitate, ci dintr-o *reconstituire schematică* a unui eveniment ce fusese deja supus unui proces de gândire; adică a pornit de la o ilustrare a unui gând. În *Cercetări filozofice* (663) există o observație ce sună ca o infirmare a acestei teorii: „Dacă spun «Îl am în vedere *pe el*», atunci este foarte probabil să-mi treacă prin minte o imagine ..., dar imaginea este doar ca o ilustrare la o povestire. Numai din ea nu se poate, de cele mai multe ori, conchide nimic; abia dacă cunoaștem povestirea știm ce semnifică imaginea" [ed. rom. cit., p. 326 – *n. tr.*].

Cea de-a doua versiune a originii „teoriei propozițiilor ca imagini" se găsește în *Tractatus*-ul însuși (4.0311) [ed. rom. cit., p. 123 – *n. tr.*] și sună și mai plauzibil. Wittgenstein, care a înlocuit teoria sa timpurie cu teoria jocurilor de limbaj, pare a fi fost influențat de un alt joc practicat pe atunci destul de des în societate, jocul de-a *tableaux vivants*: regulile acestuia cereau de la un participant să ghicească ce propoziție era exprimată de *tableau*-ul *vivant* pus în scenă de un grup de persoane. „Un nume desemnează un lucru, altul un alt lucru, și ele se combină între ele. În felul acesta întregul grup – aidoma unui *tableau vivant* – prezintă o stare de lucruri"; se presupune, efectiv, că el articulează o propoziție.

Pomenesc aceste lucruri spre a arăta stilul de gândire al lui Wittgenstein. Ele pot explica „ceea ce ne nedumerește la filozofia sa mai târzie ..., că este atât de îmbucătățită", că nu are „un plan de ansamblu". (Vezi excelenta prezentare făcută de David Pears în cartea sa *Ludwig Wittgenstein*, New York, 1970, pp. 4 și urm.). *Tractatus*-ul pornește și el de la o observație răzleață, din care însă autorul său a fost capabil să dezvolte o teorie consecventă care l-a scutit de a mai face alte observații răzlețe și i-a permis să scrie o lucrare articulată. În pofida turnúrilor sale deseori abrupte, *Tractatus*-ul este pe deplin coerent. *Cercetări filozofice* arată cum funcționa efectiv această minte necontenit activă, dacă nu era, aproape în mod accidental, ghidată de câte o unică asumpție, cum ar fi teza că „trebuie neapărat ... să existe ceva comun între structura propoziției și cea a faptului". (Russell, *op. cit.*, p. X, spune pe drept cuvânt că aceasta este „cea mai fundamentală teză a teoriei dlui Wittgenstein".) Cea mai izbitoare proprietate a *Cercetărilor filozofice*

este stilul lor sacadat: e ca și cum cineva ar fi pus în act acel *stai-și-gândește* inerent gândirii, în așa măsură încât a oprit întregul proces de gândire și a curmat orice fir ideatic, înfășurându-se asupra lui însuși. Traducerea engleză atenuează întru câtva această trăsătură redând repetitivul „*Denk dir*" printr-o varietate de expresii precum „presupune", „imaginează-ți" etc.

133. *Cercetări filozofice*, însemnările 466–471 [ed. rom. cit., pp. 287–288 – *n. tr.*].

CAPITOLUL III
CE NE FACE SĂ GÂNDIM?

1. Platon, *Timaios*, 90c (vezi mai jos nota 35, p. 432) [ed. rom. cit., p. 370 – *n. tr.*].
2. Vezi foarte utila *Theory and Praxis* a lui Nicholas Lobkowicz, p. 7 n.
3. *Banchetul*, 204a [ed. rom. cit., p. 136 – *n. tr.*].
4. Pindar, *Nemeiene*, 6 (*The Odes of Pindar*, trans. Richmond Lattimore, Chicago, 1947, p. 111) [trad. rom. de Stella Petecel, în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 264 – *n. tr.*].
5. *Istorii*, I, 131.
6. *Sofistul*, 219b [ed. rom. cit., p. 13 – *n. tr.*].
7. *Republica*, 518c.
8. *Discursuri*, cartea a II-a, Introducere.
9. Bruno Snell, „Pindar's Hymn to Zeus", *The Discovery of the Mind*, pp. 77–79.
10. *Nemeiene*, 4, *Istmice*, 4 (trans. Lattimore) [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 285 – *n. tr.*].
11. *Istmice*, 4.
12. Tucidide, II, 41 [ed. rom. *Războiul peloponesiac*, trad. de N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966, pp. 258–259 – *n. tr.*].
13. *Protrepticul*, B19 și B110 [ed. rom. cit., pp. 65, 131 – *n. tr.*]. Cf. *Etica eudemică*, 1216a11.
14. *Protrepticul*, B109 [ed. rom. cit., p. 131 – *n. tr.*].
15. *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 13 [trad. rom. de Gheorghe Ceaușescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 85 – *n. tr.*].
16. Heraclit, B29 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 354 – *n. tr.*].
17. *Banchetul*, 208c [ed. rom. cit., p. 144 – *n. tr.*].
18. *Ibid.*, 208d [ed. rom. cit., p. 144 – *n. tr.*].
19. Anaximandru pare a fi fost primul care a identificat divinul cu *ápeiron*-ul, cu Ne-limitatul, a cărui natură era de a fi peren – fără vârstă, nemuritor, nepieritor.
20. Fragm. 30 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, pp. 230–231 – *n. tr.*].
21. Charles H. Kahn, în fascinantul său studiu „Verbul grec «a fi» și conceptul de Ființă", examinează „utilizarea prefilozofică a acestui verb care ... servește pentru a exprima în greacă conceptul de Ființă" (p. 245). În *Foundations of Language*, vol. 2, 1966, p. 255.

22. B30 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 354 – *n. tr.*].
23. Snell, *op. cit.*, p. 40.
24. Kahn, *op. cit.*, p. 260.
25. Fragm. 3 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 232 – *n. tr.*].
26. *Protrepticul*, B110 [ed. rom. cit., p. 131 – *n. tr.*].
27. *Philebos*, 28c [ed. rom. cit., p. 212 – *n. tr.*].
28. *Banchetul*, 212a [ed. rom. cit., p. 150 – *n. tr.*].
29. *Etica nicomahică*, 1178b3, 1178b22, 1177b33 [ed. rom. cit., pp. 257, 258, respectiv 255 – *n. tr.*].
30. *Timaios*, 90d, a [ed. rom. cit., p. 371 – *n. tr.*].
31. Citat după articolul lui Jeremy Bernstein „The Secrets of the Old One – II", *The New Yorker*, 17 martie 1973.
32. Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides*, New York, 1957, Introd., p. 27.
33. *Protrepticul*, B65 [ed. rom. cit., p. 101 – *n. tr.*].
34. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 189.
35. *Timaios*, 90b, c [ed. rom. cit., p. 370 – *n. tr.*].
36. *Philebos*, 59 b, c [ed. rom. cit., p. 261 – *n. tr.*].
37. „Philosophie der Weltgeschichte", *Hegel Studienausgabe*, vol. I, p. 291.
38. *De rerum natura*, cartea a II-a, versurile de început (*On the Nature of the Universe*, trans. Ronald Latham, Penguin, Harmondsworth, 1951, p. 60) [ed. rom.: *Poemul naturii*, trad. de T. Naum, Ed. Științifică, București, 1965, p. 79 – *n. tr.*].
39. Citatele din Herder și din Goethe le datorez interesantului studiu al lui Hans Blumenberg despre navigație, naufragii și spectator ca „metafore existențiale", intitulat „Beobachtungen an Metaphern", din *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. XV, fasciculul 2, 1971, pp. 171 și urm. Pentru Voltaire, vezi articolul „Curiosité" din al său *Dictionnaire philosophique*. Pentru Herder, vezi și *Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1792, Scrisoarea 17; iar pentru Goethe, *Goethes Gespräche*, ed. Artemis, Zürich, 1949, vol. 22, nr. 725, p. 454.
40. 1177b27–33 [ed. rom. cit., p. 255 – *n. tr.*].
41. *Theaitetos*, 155d [ed. rom. cit., pp. 82–83 – *n. tr.*].
42. *Cratylos*, 408b [trad. rom. de Simina Noica, în Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 285 – *n. tr.*].
43. B21a [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 601 – *n. tr.*].
44. B54 [*ibid.*, p. 357 – *n. tr.*].
45. B123 [*ibid.*, p. 366 – *n. tr.*].
46. B93 [*ibid.*, p. 362 – *n. tr.*].
47. B107 [*ibid.*, p. 364 – *n. tr.*].
48. B32 [*ibid.*, p. 355 – *n. tr.*].
49. B108 [*ibid.*, p. 364 – *n. tr.*].
50. *The Friend*, III, 192, *apud* Herbert Read, în *Coleridge as Critic*, London, 1949, p. 30.

51. Acum, împreună cu două explicații ulterioare, o Introducere și un Epilog, în *Wegmarken*, pp. 19 și 210.
52. 1714, nr. 7.
53. *Critica rațiunii pure*, B641 [ed. rom. cit., pp. 487–488 – *n. tr.*].
54. *Werke*, 6. Ergänzungsband, ed. M. Schröter, München, 1954, p. 242.
55. *Ibid.*, p. 7.
56. Vezi lucraraea publicată postum *System der gesammten Philosophie*, din 1804, în *Sämtliche Werke*, Abt. I, Stuttgart, Augsburg, 1860, vol. VI, p. 155.
57. *Sämtliche Werke*, Abt. II, vol. VII, p. 174.
58. *Ibid.*, Abt. II, vol. III, p. 163. *Cf.* și Karl Jaspers, *Schelling*, München, 1955, pp. 124–130.
59. Paris, 1958, pp. 161–171 [ed. rom.: J.-P. Sartre, *Greața*, trad. de Alexandru George, Univers, București, 1990, pp. 167–177 – *n. tr.*].
60. Vezi *Preisschrift*-ul „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (1764), Considerația a patra, nr. 1, *Werke*, vol. I, pp. 768–769.
61. „Über den Optimismus", *Werke*, vol. I, p. 594.
62. „Așa grăit-a Zarathustra", în *Ecce homo*, nr. 1 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. de Mircea Ivănescu, Humanitas, București, 2012, p. 108 – *n. tr.*].
63. *Știința voioasă*, cartea a patra, nr. 341 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – *n. tr.*].
64. 130d–e [trad. rom. de Sorin Vieru, în Platon, *Opere*, vol. VI, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 88 – *n. tr.*].
65. *Tusculanae disputationes*, III, iii, 6.
66. *Ibid.*, III, xiv, 30. *Cf.* Horațiu, *Epistulae*, I, vi, 1. Plutarh (în *De recta ratione*, 13) pomenește maxima stoică și i-o atribuie – în traducere greacă, *me thaumázein* – lui Pitagora. Se presupune că Democrit ar fi elogiat *athaumastía* și *athambía* drept înțelepciune stoică, dar se pare că el n-a avut în vedere decât imperturbabilitatea și neînfricarea „înțeleptului".
67. *Hegel's Philosophy of Right*, Introd., p. 13 [*Principiile filozofiei dreptului*, ed. cit., p. 20 – *n. tr.*].
68. *L'œuvre de Pascal*, ed. Pléiade, Bruges, 1950, 294, p. 901 [Traducerea pasajului preluată parțial din Blaise Pascal, *Cugetări*, trad. de Ioan Alexandru Badea, Ed. Univers, București, 1978, p. 79 – *n. tr.*].
69. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), ed. Meiner, 1962, pp. 12 și urm.
70. Trans. J. Sibree, New York, 1956, p. 318 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 300 – *n. tr.*].
71. *Ibid.*, p. 28.
72. Această transformare e deosebit de grăitoare când împrumutul din filozofia greacă este cel mai evident, bunăoară ca atunci când Cicero spune că omul e menit *ad mundum contemplandum*, iar apoi adaugă imediat: *et imitandum* (*De natura deorum*, II, xiv, 37), ceea ce el înțelege în sens strict moral-politic, și nu științific, cum avea să înțeleagă, multe secole mai târziu, Francis Bacon, scriind: „Oamenii nu pot

stăpâni natura decât supunându-i-se; iar ceea ce în contemplare se înfățișează drept cauză în acțiune se înfățișează drept regulă…" (*Novum Organon*, ed. Oxford, 1889, p. 192) [ed. rom.: *Noul Organon*, trad. de N. Petrescu și M. Florian, Ed. Academiei, București, 1957, pp. 73–74 – *n. tr.*].

73. *Poemul naturii*, II, 1174 (*On the Nature of the Universe*, trans. Latham, p. 95) [ed. rom. cit., p. 135 – *n. tr.*].
74. *Discursuri*, cartea I, cap. 17 [ed. rom.: *Diatribe*, trad. de Andreea Ștefan, Ed. Seneca, București, 2018, p. 83 – *n. tr.*].
75. *Ibid.*, cartea I, cap. 15 [ed. rom. cit., p. 74 – *n. tr.*].
76. *Manualul*, 72 (*The Stoic and Epicurean Philosophers*, ed. Whitney J. Oates, New York, 1940, p. 482) [ed. rom.: Epictet / Marc Aureliu, *Manualul / Către sine*, trad. de D. Burtea și M. Peucescu, Ed. Minerva, București, 1977, p. 34 – *n. tr.*].
77. *Discursuri*, cartea I, cap. 1 [ed. rom. cit., p. 12 – *n. tr.*].
78. *Manualul*, 8 (ed. Oates, p. 470) [ed. rom. cit., p. 7 – *n. tr.*]; *Fragmente*, 8 (ed. Oates, p. 460) [ed. rom. cit., p. 58 – n . tr.].
79. *Poemul naturii*, V, 7 și urm. (traducerea autoarei) [ed. rom. cit., p. 259 – *n. tr.*].
80. *De republica*, I, 7.
81. *Ibid.*, III, 23.
82. *Ibid.*, V, 1.
83. Având, firește, drept model visul lui Er din finalul *Republicii* lui Platon. Pentru diferențele importante dintre cele două, vezi analiza regretatului filolog german Richard Harder, „Über Ciceros Somnium Scipionis", în *Kleine Schriften*, München, 1960, pp. 354–395.
84. „Discourses on Davila", *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850–1856, vol. VI, p. 242.
85. *Oedip la Colonos*.
86. *Politica*, 1267a12.
87. *Etica nicomahică*, 1178a29–30 [ed. rom. cit., p. 257 – *n. tr.*].
88. Fragm. 146 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n. tr.*].
89. *The Decline and Fall of the Roman Empire*, Modern Library, New York, n.d., vol. II, p. 471 [ed. rom.: Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*. O antologie: de la apogeul Imperiului până la sfârșitul domniei lui Iustinian, trad. de Dan Hurmuzescu, Humanitas, București, 2018 – *n. tr.*].
90. I, 30; traducerea engl. a cuvintelor *hos philosophéon gen pollén theoríes héineken epelélythas* e făcută de mine [vezi și trad. rom. de Felicia Vanț Ștef și Adelina Piatkowski, în Herodot, *Istorii*, Ed. Științifică, București, 1961, vol. I, p. 26 – *n. tr.*].
91. I, 32 [vezi și trad din ed. rom. cit., p. 28 – *n. tr.*].
92. Conținutul acestui adagiu a fost pe deplin explicitat abia în analizele consacrate de Heidegger morții în *Ființă și timp*, analize inspirate metodologic de faptul că viața oamenilor – ca deosebită de „lucruri", care-și încep existența mundană când sunt complete și terminate – este completă abia când nu mai *este*. Așadar, doar anticipându-și propria moarte, ea poate să „apară" ca un întreg și să fie supusă analizei.

93. E. Diehl (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, 1936, fragm. 16.
94. *Ibid.*, fragm. 13, rd. 63–70.
95. *Ibid.*, fragm. 14.
96. *Charmides*, 175b [versiunea românească a Siminei Noica, din Platon, *Opere*, vol. I (Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p. 209), sună întru câtva diferit în acest loc – *n. tr.*].
97. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 23: „Das Denken ... sich als abstraktes Ich als von aller *Partikularität* sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. *befreites* verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist" [vezi şi trad. din ed. rom.: *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, partea I, *Logica*, trad. de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 17–18 – *n. tr.*].
98. Parcurgând literatura consacrată acestei teme, constaţi cu surprindere cât de puţin a contribuit toată această erudiţie la înţelegerea omului Socrate. Singura excepţie mi se pare a fi un fel de profil inspirat datorat clasicistului şi filozofului Gregory Vlastos, intitulat „Paradoxul Socrate". Vezi Introducerea la volumul colectiv îngrijit de domnia sa *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books, New York, 1971.
99. 173d [ed. rom. cit., p. 118 – *n. tr.*].
100. Privitor la problema socratică, vezi scurta şi cumpănita prezentare făcută de Laszlo Versényi ca Apendice la cartea sa *Socratic Humanism*, New Haven, London, 1963.
101. *Dante and Philosophy*, trans. David Moore, Harper Torchbooks, New York, Evanston, London, 1963, p. 267.
102. *Ibid.*, p. 273.
103. A se vedea în acest sens *Theaitetos* şi *Charmides*.
104. *Menon*, 80e [trad. rom. de Liana Lupaş şi Petru Creţia, în Platon, *Opere*, vol. II, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 387 – *n. tr.*].
105. Ideea, frecvent avansată, că Socrate încearcă să-şi ghideze prin întrebări interlocutorul spre anumite rezultate de care el însuşi este dinainte convins – cum procedează un profesor inteligent cu elevii săi – mi se pare total greşită, chiar şi când este ingenios susţinută, precum în eseul lui Vlastos pomenit mai înainte, unde acesta sugerează (p. 13) că Socrate voia ca interlocutorul „să descopere ... el însuşi", precum în *Menon*, dialog care însă nu este aporetic. Tot ce se poate spune este că Socrate voia ca partenerii săi de dialog să fie la fel de descumpăniţi cum era şi el. El era sincer când afirma despre sine că nu doreşte să-i înveţe pe ceilalţi nimic. În *Charmides*, bunăoară, îi spune lui Critias: „Tu mă îndemni cu vorba ca şi cum eu aş recunoaşte că ştiu cele despre care te întreb şi ca şi cum n-ar trebui decât să vreau ca să fiu de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai aşa, ci eu întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc" (165b; *cf.* 166c–d) [trad. rom. de Simina Noica, în Platon, *Opere*, vol. I, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, pp. 195, respectiv 197 – *n. tr.*].
106. Diehl, fragm. 16.

107. *Menon*, 80c [ed. rom. cit., p. 386 – *n. tr.*]. *Cf.* pasajul reprodus mai înainte, în nota 105.
108. *Memorabilia*, IV, vi, 15 și IV, iv, 9.
109. *Sofistul*, 226–231.
110. *Apărarea lui Socrate*, 23b.
111. *Ibid.*, 30a.
112. Xenofon, *Memorabilia*, IV, iii, 14.
113. *Antigona*, 353.
114. Textul german, din *Was heißt „Denken"?*, Tübingen, 1954, p. 52, sună astfel: „Sokrates has zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grősse, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein".
115. G. Humphrey, *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*, London, New York, 1951, p. 312.
116. Tucidide, II, 40 [*Războiul Peloponesiac*, ed. cit., p. 257 – *n. tr.*].
117. *Lysis*, 204b–c [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 213 – *n. tr.*].
118. Fragm. 145, 190 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, pp. 514, respectiv 523 – *n. tr.*].
119. *Gorgias*, 474b, 483a–b [trad. rom. de Alexandru Cizek, în Platon, *Opere*, vol. I, ed. cit., pp. 327, respectiv 340 – *n. tr.*].
120. *Ibid.*, 482c [ed. rom. cit., p. 339 – *n. tr.*].
121. *Ibid.*, 482c, 484c, d [ed. rom. cit., pp. 339, respectiv 341–342 – *n. tr.*].
122. Aristotel a susținut în repetate rânduri că gândirea „produce" fericirea, precizând însă că nu o face în felul în care medicina produce sănătatea, ci în felul în care sănătatea ne face sănătoși. *Etica nicomahică*, 1144a [ed. rom. cit., p. 149 – *n. tr.*].
123. Diels–Kranz, 45 [*Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 505 – *n. tr.*].
124. 254d [ed. rom. cit., p. 71 – *n. tr.*].
125. *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York, Evanston, London, 1969, pp. 24–25.
126. 255d [ed. rom. cit., p. 73 – *n. tr.*].
127. *Sofistul*, 255e [în acest loc nu am preluat trad. pasajului din ed. rom. cit., p. 73 – *n. tr.*]; Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, p. 282.
128. Heidegger, *Sophist*, prelegere stenografiată.
129. *Theaitetos*, 189e; *Sofistul*, 263e.
130. *Sofistul*, 253b [ed. rom. cit., p. 69 – *n. tr.*].

131. *Protagoras*, 339c.
132. *Ibid.*, 339b, 340b.
133. *Analitica secundă*, 76b22–25 [în *Organon*, vol. 3, trad. de Mircea Florian, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 41–42 – *n. tr.*].
134. 1005b23–1008a2.
135. Nr. 36, *Werke*, vol. VI, p. 500.
136. Nr. 56, *ibid.*, p. 549.
137. „Grundlegund zur Metaphysik der Sitten", *Werke*, vol. 4, pp. 51–55.
138. 304d [vezi trad. rom. de Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere*, vol. II, ed. cit., pp. 103–104 – *n. tr.*].
139. *Etica nicomahică*, 1166a30 [ed. rom. cit., p. 219 – *n. tr.*].
140. *Ibid.*, 1166b5–25 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – *n. tr.*].
141. *Etica*, IV, 52; III, 25 [trad. rom. de Al. Posescu, Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 222, respectiv 128 – *n. tr.*].
142. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, London, 1970, vol. 2, pp. 178–179.

CAPITOLUL IV
UNDE SUNTEM CÂND GÂNDIM?

1. *Banchetul*, 174–175 [ed. rom. cit., pp. 86–89 – *n. tr.*].
2. Merleau-Ponty, *Signs*, ed. cit., „Filozoful şi umbra lui", p. 220.
3. Citat din Sebastian de Grazia, „About Chuang Tzu", *Dalhousie Review*, vara 1974.
4. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, p. 465 n.
5. David Ross, *Aristotle*, p. 14 [ed. rom.: *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean şi Richard Rus, Humanitas, Bucureşti, 1998 – *n. tr.*].
6. *Protreptikos*, ed. Düring, B56 [ed. rom. cit., p. 97 – *n. tr.*].
7. *Fizica*, VI, viii, 189a5 [trad. rom. de N.I. Barbu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 18 – *n. tr.*].
8. *Etica nicomahică*, 1141b24–1142a30. *Cf.* 1147a1–10 [ed. rom. cit., pp. 142–144, respectiv 158–159 – *n. tr.*].
9. *Critica raţiunii pure*, B49, B50.
10. *Gesammelte Schriften*, New York, 1946, vol. V, p. 287.
11. Partea a treia, „Despre viziune şi enigmă", nr. 2 [ed. rom.: Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, trad. de Ştefan Aug. Doinaş, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 204–205 – *n. tr.*].
12. Vol. I, pp. 311 şi urm.
13. Duns Scotus, *Opus Oxoniense* I, dist. 40, q. 1, n. 3. *Apud* Walter Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 111, n. 72.
14. *Critica raţiunii pure*, B294 şi urm. [ed. rom. cit., pp. 243–244 – *n. tr.*].
15. „As I walked Out One Evening", *Collected Poems*, p. 115 [trad. rom. de Florin Bican – *n. tr.*].
16. W.H. Auden, *The Dyer's Hand and Other Essays*, Vintage Books, New York, 1968.

17. *Time and Free Will* (1910), trans. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, Evanston, 1960, pp. 158, 167, 240 [ed. rom.: *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad. de Diana Morărașu, Ed. Institutul European, Iași, 1998, p. 190 – *n. tr.*].
18. Romani 7:15.
19. *Encyclopädie*, 12.
20. *On Human Freedom*, trans. Gutmann, p. 8 [*Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane*, ed. cit., p. 42 – *n. tr.*].
21. *Critica rațiunii pure*, B172–B173 [ed. rom. cit., p. 166 – *n. tr.*].

VOLUMUL AL DOILEA
VOIREA

CAPITOLUL I
FILOZOFII ȘI VOINȚA

1. Vezi *Sofistul*, 253–254, și *Republica*, 517.
2. Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1960, vol. I, fragm. 4 [versiunea românească din *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 232, sună astfel: „Privește cu gândul cum lucrurile depărtate sunt totuși cu adevărat apropiate" – *n. tr.*].
3. *Confesiuni*, cartea a XI-a, cap. xiii.
4. *La pensée et le mouvant* (1934), Paris, 1950, p. 170.
5. *Ibid.*, p. 26.
6. 1174b6 și 1177a20. Vezi, de asemenea, obiecțiile aduse de Aristotel concepției platoniciene despre plăcere, 1173a13–1173b7 [ed. rom. cit., pp. 245, 253–254, respectiv 240–242 – *n. tr.*].
7. *Op. cit.*, p. 5.
8. Pentru cele ce urmează, vezi *Metafizica*, cartea a VII-a, cap. 7–10 [ed. rom. cit., pp. 236–246 – *n. tr.*].
9. *De anima*, 433a30 [ed. rom. cit., p. 205 – *n. tr.*].
10. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, New York, Evanston, 1960, pp. 182–183.
11. *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1940, p. 307 [ed. rom.: *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995 – *n. tr.*].
12. „Dacă tot ce se petrece purcede din *necesitate* sau unele lucruri purced din *întâmplare* este o întrebare ce a prilejuit dispute între vechii filozofi cu mult înainte de întruparea Mântuitorului nostru … Dar cea de-a treia cale de a face ca anumite lucruri să se petreacă, … aceea a *liberului-arbitru*, e un lucru ce nu a fost niciodată menționat printre ei, cum n-a fost nici de către creștini la începutul creștinătății. … De câteva veacuri încoace însă, învățații Bisericii Romane au scos voința omului de sub imperiul voinței Domnului; și au născocit o doctrină, cum că [voința

omului] este liberă, fiind determinată ... de puterea voinței înseși." „The Question concerning *Liberty, Necessity and Chance*", *English Works*, 1841, vol. V, p. 1.

13. Vezi *Etica nicomahică*, cartea a V-a, cap. 8 [ed. rom. cit., pp. 122–124 – *n. tr.*].
14. *Ibid.*, cartea a III-a, 1110a17 [ed. rom. cit., p. 50 – *n. tr.*].
15. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, New York, 1949, p. 65.
16. Henry Herbert Williams, articolul despre voință (*Will*) din *Encylopaedia Britannica*, ed. a 11-a.
17. *De generatione*, cartea I, cap. 3, 317b16–18 [ed. rom.: *Despre generare și nimicire*, trad. de Andrei Cornea, Polirom, Iași, 2010, p. 98 – *n. tr.*].
18. *Ibid.*, 318a25–27 și 319a23–29 [ed. rom. cit., pp. 104, respectiv 111 – *n. tr.*].
19. *Meteorologica*, 339b27.
20. Cartea I, 1100a33–1100b18 [ed. rom. cit., p. 24 – *n. tr.*].
21. *De caelo*, 283b26–31.
22. *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1968, nr. 617 [vezi ed. rom.: *Voința de putere*, trad. de Claudiu Baciu, Ed. Aion, Oradea, 1999, p. 397 – *n. tr.*].
23. *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xx.
24. *Ibid.*, cap. 13.
25. Calendarul nostru actual, în care nașterea lui Hristos constituie punctul de cotitură în raport cu care se măsoară timpul atât înspre trecut, cât și înspre viitor, a fost introdus la sfârșitul secolului al XVIII-lea. În manuale, despre această reformă se spune că a fost determinată de nevoia resimțită de învățați de a-și înlesni datarea evenimentelor din istoria antică fără a apela la un hățiș de măsurători felurite ale timpului. Hegel, din câte știu singurul filozof care a cugetat temeinic despre respectiva schimbare bruscă și remarcabilă, a văzut în ea semnul clar al unei cronologii autentic creștine, dat fiind că prin ea Hristos a devenit punctul de cotitură al istoriei universale. Mai semnificativ este faptul că potrivit noii scheme putem socoti timpul spre înapoi și spre înainte în așa fel încât trecutul să se prelungească în urmă la infinit, iar viitorul să se întindă în față de asemenea la infinit. Această dublă infinitate elimină ideile de început și de sfârșit, conferind oarecum omenirii un statut de realitate perpetuă pe pământ. Inutil să adăugăm că nimic nu putea fi mai străin gândirii creștine decât ideea unei nemuriri pământești a omenirii și a lumii sale.
26. Vezi articolul despre Voință din *Encyclopaedia Britannica*, menționat mai înainte, în nota 16, p. 439.
27. Vezi Dieter Nestle, *Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Tübingen, 1967, pp. 6 și urm. Pare a nu fi cu totul întâmplător că etimologia modernă înclină să derive cuvântul *eleutheria* dintr-o rădăcină indo-europeană care avea înțelesul cuvintelor germane *Volk* sau *Stamm*, rezultatul fiind că numai cei ce aparțin aceleiași unități etnice pot fi recunoscuți „liberi" de

către coetnicii lor. Oare această concluzie nu consună cam neconvenabil cu ideile erudiției germane din anii '30, când a fost lansată pentru prima dată?

28. *Critica rațiunii pure*, B476 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
29. *Über die aesthetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, scrisoarea a 19-a.
30. *Lumea ca voință și reprezentare* (1818) (*The Will as Will and Idea*, trans. R.B. Haldane, J. Kemp, vol. I, pp. 39, 129, citat aici după Konstantin Kolenda, Introd. la Arthur Schopenhauer, *Essay on the Freedom of the Will*, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1960, p. viii) [ed. rom.: *Lumea ca voință și reprezentare*, trad. de Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2012, vol. I, pp. 61, respectiv 147 – *n. tr.*].
31. *Of Human Freedom* (1809), trans. James Guttmann, Chicago, 1936, p. 24 [*Cercetări filozofice asupra esenței libertății umane*, ed. cit., p. 42 – *n. tr.*].
32. *Dincolo de bine și de rău* (1885), nr. 18 [ed. rom. cit., p. 30 – *n. tr.*].
33. „Așa grăit-a Zarathustra", în *Ecce homo* (1889), nr. 1 [ed. rom. cit., p. 108 – *n. tr.*].
34. *Ibid.*, nr. 3 [ed. rom. cit., p. 115 – *n. tr.*].
35. Vezi Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity* (1935, trans. Charles F. Wallraff, Frederick J. Schmitz, Tucson, 1965); și Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961.
36. *Philosophy* (1932), trans. E.B. Ashton, Chicago, 1970, vol. 2, p. 167.
37. „*Das primäre Phänomenon der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft*", în *Sein und Zeit* (1926), Tübingen, 1949, p. 329 [„Fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul", *Ființă și timp*, ed. rom. cit., pp. 435–436 – *n. tr.*]; *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, trad. engl.: *Discourse on Thinking*, trans. John M. Anderson, E. Hans Freund, New York, 1966.
38. Nota editoarei: n-am izbutit să depistez unde a folosit Kant această expresie.
39. *English Works*, vol. V, p. 55.
40. Scrisoare către G.H. Schaller din octombrie 1674. Vezi Spinoza, *The Chief Works*, ed. R.H.M. Elwes, New York, 1951, vol. II, p. 390.
41. *Etica*, partea a III-a, prop. II, notă [ed. rom. cit., p. 112 – *n. tr.*]; Scrisoarea către Schaller, în *op. cit.*, p. 392.
42. *Leviathan*, ed. Michael Oakeshott, Oxford, 1948, cap. 21 [ed. rom.: *Leviatanul*, trad. de Alexandru Anghel, Ed. Herald, București, 2017, p. 165 – *n. tr.*].
43. *Essay on the Freedom of the Will*, p. 43 [ed. rom.: *Despre libertatea voinței*, trad. de Ioan Deac și Adrian Sârbu, Ed. Paideia, București, 2003 – *n. tr.*].
44. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1867), cap. XXVI, citat după *Free Will*, ed. Sidney Morgenbesser, James Walsh, Englewood Cliffs, 1962, p. 59.
45. Vezi Martin Kähler, *Das Gewissen* (1878), Darmstadt, 1967, pp. 46 și urm.
46. Vezi *Legile*, cartea a IX-a, 865e [ed. rom. cit., pp. 277–278 – *n. tr.*].
47. *Op. cit.*, pp. 63–64.
48. *Notebooks 1914–1916*, biling. ed., trans. G.E.M. Anscombe, New York, 1961, fragmentul poartă data de 5 august 1916, p. 80e; *cf.* și 86e–88e.

49. Augustin, *De libero arbitrio*, cartea a III-a, cap. iii [vezi și trad. rom. de Vasile Sav, ed. bilingvă, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, pp. 221–223 – *n. tr.*].
50. În Răspunsul la *Obiecția XII* împotriva Meditației întâi: „Cât despre libertate, nu s-a afirmat nimic în ce o privește decât lucrurile pe care le resimțim zilnic în noi înșine și ne sunt cunoscute prin lumina naturală a minții" [ed. rom.: René Descartes, *Două tratate filozofice*, trad. de Constantin Noica, Humanitas, București, 1992, p. 331 – *n. tr.*].
51. Meditația a patra [ed. rom. cit., pp. 276–278 – *n. tr.*].
52. *Principii filozofice*, partea I, princ. XL [trad. rom. de Ioan Deac, Ed. Iri, București, 2000, p. 97 – *n. tr.*].
53. *Ibid.*, princ. XLI [ed. rom. cit., p. 98 – *n. tr.*].
54. *Critica rațiunii pure*, B571 [ed. rom. cit., p. 553 – *n. tr.*].
55. *Op. cit.*, pp. 98–99 [*Lumea ca voință și reprezentare*, ed. cit., vol. 1, p. 203 – *n. tr.*].
56. *Critica rațiunii pure*, B477 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
57. Vezi Hans Jonas, „Jewish and Christian Elements in Philosophy", în *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs, 1974.
58. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Félix Alcan, 1934, p. 22.
59. *Ibid.*, p. 24.
60. Așa scria Wilhelm Windelband în celebra sa *Istorie a filozofiei* (1892), New York, 1960, p. 314. Tot el îl numea pe Duns Scotus „cel mai mare dintre scolastici" (p. 425).
61. John Duns Scotus, *Philosophical Writings: A Selection*, trans. Allan Wolter, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1962, pp. 84 și 10.
62. Hans Jonas, *op. cit.*, p. 29.
63. *Op. cit.*, p. 10.
64. *Ibid.*, p. 33.
65. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (1889), trans. F.L. Pogson, Harper Torchbooks, New York, 1960, p. 142 [*Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, ed. cit., p. 124 – *n. tr.*].
66. *Ibid.*, pp. 240 și 167 [ed. rom. cit., p. 190 – *n. tr.*].
67. *Principii filozofice*, nr. XLI (*The Philosophical Works of Descartes*, p. 235) [ed. rom. cit., p. 98 – *n. tr.*].
68. Răspuns la obiecțiile împotriva Meditației a cincea, *op. cit.*, p. 225 [*Două tratate filozofice*, ed. cit. – *n. tr.*].
69. Duns Scotus, *op. cit.*, p. 171.
70. Vezi exhaustiva analiză a raționamentului fatalist făcută de el în volumul *Dilemmas*, Cambridge, 1969, pp. 15–35.
71. *Ibid*, p. 28.
72. *De fato*, XIII, 30–XIV, 31 [ed. rom: *De fato / Despre destin*, ed. bilingvă, trad. de Mihaela Paraschiv, Polirom, Iași, 2000, pp. 83–85 – *n. tr.*].
73. *Ibid.*, XV, 35 [ed. rom. cit., p. 89 – *n. tr.*].

74. După cum arătase deja Chrysippos. Vezi *ibid.*, XX, 48 [ed. rom. cit., pp. 101–103 – *n. tr.*].
75. *Confessio Philosophi*, biling. ed., ed. Otto Saame, Frankfurt, 1967, p. 66 [vezi trad. din ed. rom.: „Confesiunea filozofului“, trad. de Ioana Rucsandra Dascălu, în G.W. Leibniz, *Opere*, vol. I. *Metafizica*, ed. coord. Adrian Niță, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2015, pp. 154–204 – *n. tr.*].
76. *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 204, în „*Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*“.
77. Vezi Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a II-a, „Despre mântuire“: „Voința nu poate nimic retrospectiv. ... Mânia ei ascunsă e că timpul nu curge îndărăt; «faptul acela ce s-a petrecut» – aceasta este stânca pe care nu o poate ea rostogoli“ [ed. rom. cit., p. 187 – *n. tr.*].
78. Vezi cap. III, pp. 316–317 și nota 89, p. 451.
79. *Confessio Philosophi*, ed. cit., p. 110 [„Confesiunea filozofului“, ed. rom. cit. – *n. tr.*].
80. *Ibid.*, p. 122.
81. *Ibid.*, pp. 42, 44, 76, 92, 98, 100.
82. *Apud* Walter Lehmann, în Introducerea sa la o antologie de scrieri germane, *Meister Eckhart*, Göttingen, 1919, prop. 15, p. 16.
83. Eseul este acum disponibil în volumul *Essais d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.
84. Disponibilă acum și în engleză: *Introduction to the Readings of Hegel*, ed. Allan Bloom, New York, 1969, p. 134.
85. *Op. cit.*, p. 177.
86. *Filozofia dreptului*, Prefață; *Enciclopedia*, nr. 465 în ed. a doua.
87. *Op. cit.*, *loc. cit.*
88. *Ibid.*, pp. 177 și 185, notă.
89. *Ibid.*, p. 188.
90. *Jensener Logik*, p. 204.
91. Koyré, *op. cit.*, p. 183, unde este citat Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1932, vol. II, pp. 10 și urm.
92. Koyré, *op. cit.*, p. 177.
93. Platon, *Republica*, 329 b–c.
94. Koyré, *op. cit.*, p. 166.
95. *Ibid.*, p. 174.
96. Koyré, „La terminologie hégélienne“, în *op. cit.*, p. 213.
97. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §65, p. 326 [ed. rom. cit., p. 431 – *n. tr.*].
98. Koyré, *op. cit.*, p. 188, citând din *Fenomenologia spiritului*.
99. Koyré, *op. cit.*, p. 183, citând din *Jenenser Realphilosophie*.
100. Koyré, „Hegel à Iéna“, în *op. cit.*, p. 188.
101. Koyré, *op. cit.*, p. 185, cu trimitere la *Jenenser Realphilosophie*.
102. Pasajul citat din Plotin este un comentariu la dialogul platonician *Timaios*, 37c–38b, și figurează în *Enneade*, III, 7, 11: „Despre timp și veșnicie“ [ed. rom.:

Plotin, *Enneade*, vol. 2 (*Enneade III–IV*), ed. bilingvă, trad. de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten *et alii*, Ed. Iri, București, 2005, pp. 189–193 – *n. tr.*].

103. Un excelent și detaliat inventar al literaturii despre Hegel este acum disponibil în Michael Theunissen, *Die Verwicklichung der Verninft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel*, Beiheft 6 din *Philosophische Rundschau*, Tübingen, 1970. Principalele lucrări de interes în contextul de față sunt: Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vol. (1920), Aalen, 1962; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/Main, 1965; Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

104. *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York, 1956, pp. 446, 447; *Philosophie der Weltgeschichte*, Hälfte IV, „Die Germanische Welt", ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 926 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, partea a IV-a, „Lumea germană", ed. cit., p. 409 – *n. tr.*].

105. Dintr-o scrisoare către Schelling din 16 aprilie 1795. *Briefe*, Leipzig, 1887, vol. I, p. 15.

106. *Apud* Theunissen, *op. cit.*

107. *The Philosophy of History*, p. 442 [*Prelegeri de filozofie a istoriei*, ed. cit., p. 405 – *n. tr.*].

108. *Ibid.*, p. 446 [ed. rom. cit., p. 408 – *n. tr.*].

109. *Ibid.*, pp. 30 și 36 [ed. rom. cit., pp. 12–13, respectiv 19 – *n. tr.*].

110. *Ibid.*, p. 442 [ed. rom. cit., p. 405 – *n. tr.*].

111. *Ibid.*, p. 444 [ed. rom. cit., pp. 405–406 – *n. tr.*].

112. *Ibid.*, p. 36 [ed. rom. cit., p. 19 – *n. tr.*].

113. *Ibid.*, p. 79; cf. *Werke*, Berlin, 1840, vol. IX, p. 98.

114. *Op. cit.*, p. 189.

115. *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie (1910), New York, 1964, p. 803 [*Fenomenologia spiritului*, ed. cit. – *n. tr.*].

116. Koyré, *op. cit.*, p. 164, citând *Enciclopedia*, nr. 258.

117. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, pp. 801, 807–808 [*Fenomenologia spiritului*, ed. cit. – *n. tr.*].

118. *Ibid.*, p. 808.

119. „Überwindung der Metaphysik", în *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, vol. I, sect. XXII, p. 89.

120. Hegel, *Science of Logic*, trans. W.H. Johnston, L.G. Struthers, London, New York, 1966, vol. I, p. 118 [ed. rom.: *Știința logicii*, trad. de D.D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1966 – *n. tr.*].

121. *Genealogia moralei* (1887), nr. 28 [trad. rom. de Liana Micescu, Humanitas, București, 2006, p. 189 – *n. tr.*].

122. Heidegger, „Überwindung der Metaphysik", *op. cit.*, sect. XXIIII, p. 89.

123. *Science of Logic*, vol. I, pp. 95, 97, 85 [*Știința logicii*, ed. cit. – *n. tr.*].

CAPITOLUL II

QUAESTIO MIHI FACTUS SUM: DESCOPERIREA OMULUI LĂUNTRIC

1. *The Concept of Mind*, pp. 62 și urm.
2. Vezi studiul de o admirabilă limpezime al lui E.H. Gombrich, *Art and Illusion*, New York, 1960 [ed. rom.: *Artă și iluzie*, trad. de D. Mazilu, Ed. Meridiane, București, 1973 – *n. tr.*].
3. *De anima*, 433a21–24 [ed. rom. cit., p. 205 – *n. tr.*] și *Etica nicomahică*, 1139a35 [ed. rom. cit., p. 135 – *n. tr.*].
4. Pentru acest citat și pentru următoarele, vezi *De anima*, cartea a III-a, capitolele 9, 10 [ed. rom. cit., pp. 199–207 – *n. tr.*].
5. *Meister Eckhart*, ed. Franz Pfeiffer, Göttingen, 1914, pp. 551–552.
6. *Apud* Werner Jaeger, *Aristotle*, London, 1962, p. 249 [vezi *Protrepticul*, B60, ed. cit., p. 99 – *n. tr.*]. Jaeger mai observă despre cartea a III-a din *Despre suflet* că „se distinge prin platonismul ei accentuat“ (p. 332).
7. *Etica nicomahică*, 1168b6 [ed. rom. cit., p. 226 – *n. tr.*].
8. *Ibid.*, 1166b5–25 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – *n. tr.*].
9. Vezi ultimele versuri din *Antigona.*
10. *Etica nicomahică*, 1139b1–4 [ed. rom. cit., p. 135 – *n. tr.*].
11. *Apud* Andreas Graeser, *Plotinus and the Stoics*, Leiden, 1972, p. 119.
12. *Etica nicomahică*, 1139a31–33, 1139b4–5 [ed. rom. cit., pp. 134–135 – *n. tr.*].
13. *Ibid.*, 1134a21 [ed. rom. cit., p. 119 – *n. tr.*].
14. *Ibid.*, 1112b12 [ed. rom. cit., p. 57 – *n. tr.*].
15. *Etica eudemică*, 1226a10.
16. *Ibid.*, 1223b10.
17. *Ibid.*, 1224a31–1224b15.
18. *Ibid.*, 1226b10.
19. *Ibid.*, 1226b11–12. Cf. *Etica nicomahică*, 1112b11–18 [ed. rom. cit., pp. 57–58 – *n. tr.*].
20. Pentru o excelentă discuție despre Voință și Libertate la Kant, vezi Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, London, 1960, cap. XI.
21. *Op. cit.*, p. 551.
22. Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, ed. a doua, Götingen, 1965; vezi îndeosebi apendicele III, publicat sub titlul „Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans“, în *The Future of Our Religious Past*, ed. James M. Robinson, London, New York, 1971, pp. 333–350.
23. *Metamorfoze*, cartea a VII-a, vv. 20–21 (orig.: *Video meliora proboque, / deteriora sequor*) [Ovidiu, *Metamorfoze*, trad. rom. de Ion Florescu, revizuită de Petru Creția, Ed. Academiei, București, 1959, p. 135; vezi și trad. literară a fragmentului din Euripide, *Medeea. Alcesta. Bachantele. Ciclopul*, trad. rom. de Alexandru Pop, Ed. pentru Literatură, București, 1965, p. 135: „Presimt ce mârșăvie-s gata să cutez, / dar gândul meu e covârșit de patima / ce iscă-n lume relele cele mai mari“ – *n. tr.*].

24. Chagigah II, 1. *Apud* Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, p. 26, n. 38.
25. Cartea a XI-a, capitolele xii și xxx [trad. rom. de Eugen Munteanu, ed. bilingvă, Humanitas, București, 2018, pp. 553, respectiv 591–593 – *n. tr.*].
26. Vezi *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 19.
27. *Fragmente*, 23 [ed. rom. cit., p. 52 – *n. tr.*].
28. *Manualul*, 23 și 33 [ed. rom. cit., pp. 14 și 17 – *n. tr.*].
29. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 16.
30. Toate lucrările care ne-au rămas de la Epictet, inclusiv *Discursurile*, „sunt, după toate aparențele, redări aproape stenografice ale prelegerilor sale și ale convorbirilor sale informale, notate și compilate de unul dintre elevii săi, Arrian". Vezi Whitney J. Oates, Introducerea generală la cartea sa *The Stoic and Epicurean Philosophers*, Modern Library, New York, 1940, ale cărui traduceri le preiau adesea.
31. *Discursuri*, cartea I, cap. 15 [ed. rom. cit., p. 74 – *n. tr.*].
32. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 18.
33. *Ibid.*, cartea I, cap. 27 [vezi și trad. în ed. rom. cit., p. 122 – *n. tr.*].
34. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 1, 122.
35. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 16.
36. *Manualul*, 23 și 33 [ed. rom. cit., pp. 14 și 17 – *n. tr.*].
37. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 16.
38. *Ibid.*, cartea I, cap. 1 [ed. rom. cit., p. 9 – *n. tr.*].
39. *Ibid.* [ed. rom. cit., p. 11 – *n. tr.*].
40. *Ibid.*, cartea I, cap. 17 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 85–86 – *n. tr.*].
41. *Fizica*, 188b30 [ed. rom. cit., p. 18 – *n. tr.*].
42. *Discursuri*, cartea I, cap. 17 [ed. rom. cit., p. 83 – *n. tr.*].
43. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 11.
44. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 10.
45. *Ibid.*, cartea a III-a, cap. 14.
46. *Manualul*, 1 [ed. rom. cit., p. 5 – *n. tr.*].
47. *Fragmente*, 1 [ed. rom. cit., pp. 59–60 – *n. tr.*].
48. *Ibid.*, 8 [ed. rom. cit., p. 58 – *n. tr.*].
49. *Discursuri*, cartea I, cap. 1 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 13 – *n. tr.*].
50. *Manualul*, 30 [ed. rom. cit., p. 15 – *n. tr.*].
51. *Discursuri*, cartea I, cap. 25 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 118 – *n. tr.*].
52. *Ibid.*, cartea I, cap. 9 [ed. rom. cit., p. 49 – *n. tr.*].
53. *Ibid.*, cartea I, cap. 25 (subl. mea) [ed. rom. cit., p. 115 – *n. tr.*].
54. *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, 1942 [ed. rom.: *Mitul lui Sisif*, trad. de Irina Mavrodin, ELU, București, 1969 – *n. tr.*].
55. *De Trinitate*, cartea a XIII-a, vii, 10.
56. *Ibid.*, viii, 11.
57. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 10.
58. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 17.

59. *Manualul*, 8 [ed. rom. cit., p. 7 – *n. tr.*].
60. *Fragmente*, 8 [ed. rom. cit., p. 58 – *n. tr.*].
61. În *De libero arbitrio*, cartea a III-a [vezi și ed. rom. cit., pp. 225–245 – *n. tr.*].
62. *Discursuri*, cartea a II-a, cap. 18.
63. *Ibid.*, cartea a II-a, cap. 8.
64. *Manualul*, 8 [ed. rom. cit., p. 7 – *n. tr.*].
65. Fragm. 149 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 2, partea 1, p. 515 – *n. tr.*]; *Enarrationes in Psalmos*, în J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris, 1854–1866, vol. 37, CXXXIV, 16.
66. Paul Oskar Kristeller, un pic mai prudent, spune despre Augustin că este „probabil cel mai mare filozof latin al Antichității clasice". Vezi *Renaissance Concepts of Man*, Harper Torchbooks, New York, 1972, p. 149.
67. *De Trinitate*, cartea a XIII-a, iv, 7: *„Beati certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus"*.
68. *„O vitae philosophia dux"*, *Tusculanae disputationes*, cartea a V,-a, cap. 2.
69. Citat cu aprobare dintr-un scriitor roman (Varro) în *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XIX-a, cap. i, 3: *„Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit"*.
70. Pentru importanța și profunzimea acestei întrebări, vezi îndeosebi *De Trinitate*, cartea a X-a, capitolele 3 și 8: „Cum poate mintea să se caute și să se găsească pe sine este o întrebare remarcabilă: încotro se duce să caute și de unde vine ca să găsească?".
71. *Confesiuni*, cartea a XI-a, îndeosebi capitolele xiv și xxii [ed. rom. cit., pp. 557–559, respectiv 573 – *n. tr.*].
72. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, Los Angeles, 1967, p. 123.
73. *Ibid.*, p. 112.
74. *Despre liberul-arbitru*, cartea I, cap. i și ii [vezi ed. rom. cit., pp. 61–67 – *n. tr.*].
75. *Ibid.*, cap. xvi, 117 și 118 [vezi ed. rom. cit., pp. 113–115 – *n. tr.*].
76. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. v [ed. rom. cit., p. 355 – *n. tr.*].
77. *Ibid.*, cap. viii [ed. rom. cit., p. 369 – *n. tr.*].
78. O explicație detaliată a derivării lui *voluntas* din *velle* și a lui *potestas* din *posse* se găsește în *Spiritul și litera*, articolele 52–58, o scriere târzie în care e discutată întrebarea „Dacă și credința însăși stă în puterea noastră?", în Morgenbesser și Walsh, *op. cit.*, p. 22.
79. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. iii, 27; cf. *ibid.*, cartea I, cap. xii, 86 [vezi ed. rom. cit., pp. 221, respectiv 99 – *n. tr.*], și *Retractationes*, cartea I, cap. ix, 3.
80. *Epistolae*, 177, 5; *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. i, 8–10; cap. iii, 33 [vezi ed. rom. cit., pp. 211–213, respectiv 223 – *n. tr.*].
81. Vezi Étienne Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 657.
82. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, cap. xxv [vezi ed. rom. cit., p. 319 – *n. tr.*].
83. *Ibid.*, cap. xvii [vezi ed. rom. cit., pp. 279–281 – *n. tr.*].
84. *Despre har și liber-arbitru*, cap. xliv.
85. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. iii, 6–8 [ed. rom. cit., pp. 346–349 – *n. tr.*].

86. *Despre liberul-arbitru*, cartea a III-a, capitolele vi-viii [vezi ed. rom. cit., pp. 231–245 – *n. tr.*]; Lehmann, *op. cit.*, sent. 14, p. 16.
87. *Ibid.*, cartea a III-a, cap. v [vezi ed. rom. cit., pp. 135–137 – *n. tr.*].
88. „Precious Five“, *Collected Poems*, New York, 1976, p. 450 [trad. rom. de Florin Bican – *n. tr.*].
89. *Confesiuni*, cartea a VIII-a, cap. viii [ed. rom. cit., pp. 367–369 – *n. tr.*].
90. *Ibid.*, cap. ix [ed. rom. cit., p. 371 – *n. tr.*].
91. *Ibid.*, capitolele ix şi x [ed. rom. cit., pp. 373–377 – *n. tr.*].
92. *Ibid.*, cap. x [ed. rom. cit., pp. 373–375 – *n. tr.*].
93. *Epistolae*, 157, 2, 9; 55, 10, 18; *Confesiuni*, cartea a XIII-a, cap. ix [ed. rom. cit., p. 675 – *n. tr.*].
94. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, „On the Freedom of the Will“ (1867), *apud* Morgenbesser, Walsh, *op. cit.*, pp. 57–69 (subl. mea).
95. *Confesiuni*, cartea a III-a, cap. vi, 11 [ed. rom. cit., p. 133 – *n. tr.*].
96. *De Trinitate*, cartea a IX-a, cap. iv.
97. Cartea a XIII-a, cap. xi [ed. rom. cit., p. 677 – *n. tr.*].
98. *De Trinitate*, cartea a X-a, cap. xi, 18.
99. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. iii, 6.
100. *Ibid.*, cap. ii, 2.
101. *Ibid.*, cap. iv, 7.
102. *Ibid.*, cap. v, 8.
103. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. iii, 3.
104. Efrem Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy*, trans. Bernardine Bonansea, Washington, 1961, p. 158 (subl. mea).
105. *De Trinitate*, cartea a XV-a, cap. xxi, 41.
106. *Ibid.*, cartea a VIII-a, cap. x.
107. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. viii, 11.
108. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. ii, 5.
109. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. v, 7 (subl. mea).
110. *Ibid.*, cap. xi, 17.
111. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. v, 9.
112. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. v, 7.
113. *Ibid.*, cap. viii, 11.
114. *Ibid.*, cap. v, 7. *Cf.* cartea a XII-a, capitolele xii, xiv, xv.
115. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv, 23.
116. *Ibid.*, cartea a X-a, cap. xi, 18.
117. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. xi, 18.
118. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XI-a, cap. xxviii.
119. William H. Davis, *The Freewill Question*, The Hague, 1971, p. 29.
120. În forma ei extremă, aşa cum a afirmat-o Augustin la sfârşitul vieţii, doctrina susţine că pruncii sunt pe veci damnaţi dacă mor înainte de a primi taina botezului. Această teză nu poate fi justificată prin referire la Pavel, deoarece acei

copii încă nu au cunoscut credința. Doar după ce harul s-a materializat într-o taină, administrată de Biserică, și când credința a fost instituționalizată, poate fi justificată această versiune a predestinării. Harul instituționalizat nu mai este un dat al conștiinței – o experiență a omului lăuntric – și ca atare nu prezintă interes pentru filozofie; strict vorbind, nu este nici o chestiune de credință. Neîndoielnic, acesta se numără printre cei mai importanți factori *politici* din credința creștină, factor ce nu ne preocupă aici.

121. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XI-a, cap. xxi.
122. *Confesiuni*, cartea a XI-a, cap. xiv [ed. rom. cit., p. 559 – *n. tr.*].
123. *Ibid.*, capitolele xx și xxviii [ed. rom. cit., p. 569 – *n. tr.*].
124. *Ibid.*, cap. xxi [ed. rom. cit., p. 571 – *n. tr.*].
125. *Ibid.*, capitolele xxiv, xxvi și xxviii [ed. rom. cit., pp. 579, 581–583, 589 – *n. tr.*].
126. Vezi îndeosebi cărțile XI–XIII din *Cetatea lui Dumnezeu.*
127. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv.
128. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. vi.
129. *Ibid.*, cartea a XII-a, cap. xiv.
130. *Ibid.*, capitolele xxi și xx.
131. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. xxxii.
132. *Ibid.*, cartea a XII-a, capitolele xxi și xxii.
133. *Ibid.*, cap. vi.
134. *Ibid.*, cartea a XIII-a, cap. x.
135. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].

CAPITOLUL III
VOINȚA ȘI INTELECTUL

1. *The Spirit of Medieval Philosophy*, pp. 207 și 70 [*Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit. – *n. tr.*].
2. *Summa Theologica,* I, quaest. 82, art. 1. [Pasajele din această scriere sunt redate, în aproape toate cazurile, după versiunea românească editată sub coordonarea lui A. Baumgarten, Polirom, Iași, 2009 – *n. tr.*]
3. *Ibid.*, quaest. 81, art. 3, și quaest. 83, art. 4.
4. Duns Scotus *apud* Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 52.
5. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 437.
6. În contribuția intitulată „Ce este autoritatea“ din volumul *Between Past and Future*, am încercat să evidențiez importanța trecutului pentru înțelegerea strict romană a politicului. Vezi în special explicația dată triadei romane *auctoritas*, *religio*, *traditio* [ed. rom.: Hannah Arendt, *Între trecut și viitor. Opt exerciții de gândire politică*, trad. de Louis Rinaldo Ulrich, Ed. Antet, București, 1997 – *n. tr.*].
7. *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xiv.
8. *Summa Theologica*, I, quaest. 5, art. 4.
9. *Ibid.*, I-II, quaest. 15, art. 3.
10. *Ibid.*, I, quaest. 5, art. 1, și I-II, quaest. 18, art. 1.
11. *Ibid.*, I, quaest. 48, art. 3.

12. *Ibid.*, quaest. 5, art. 5; quaest. 49, art. 3.
13. Apud *ibid.*, quaest. 49, art. 3.
14. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955, p. 375.
15. *Summa Theologica*, I, quest. 75, art. 6.
16. *Ibid.*, quaest. 81, art. 3.
17. *Ibid.*, quaest. 82, art. 4.
18. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 766.
19. *Summa Theologica*, I, quaest. 29, art. 3, Răsp.
20. Augustin, *De civitate Dei*, cartea a XII-a, cap. xxi.
21. *Summa Theologica*, I, quaest. 82, art. 4.
22. *Ibid.*, quaest. 83, art. 3.
23. Formulată de Sfântul Toma în *Summa contra gentiles*, III, 26.
24. *Apud* Wilhelm Kahl, *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*, Strassburg, 1886, p. 61 n.
25. *Divina comedie*, Paradisul, cântul xxviii, versurile 109 și urm. [trad. rom. de Eta Boeriu, Ed. Minerva, București, 1982, p. 259 – *n. tr.*].
26. *Apud* Gustav Siewerth, *Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte … ausgewählt & mit einer Einleitung versehen*, Düsseldorf, 1954, p. 62.
27. *Summa Theologica*, I, quaest. 79, art. 2.
28. *Ibid.*, I-II, quaest. 9, art. 1.
29. *Etica nicomahică*, cartea a X-a, 1178b18–21; 1177b5–6 [ed. rom. cit., pp. 258, respectiv 254 – *n. tr.*].
30. *Summa Theologica*, I-II, quaest. 10, art. 2; *Summa contra gentiles*, *loc. cit.*
31. *Metafizica*, 1072b3 [ed. rom. cit., p. 391 – *n. tr.*].
32. *Summa Theologica*, I-II, quaest. 11, art. 3. Cf. *Comentariul la Epistola Sf. Pavel către galateni*, cap. 5, lec. 3.
33. *Grundlegung zur Metaphysik des Sitten*, Akademie Ausgabe, vol. IV, 1911, p. 429 [ed. rom.: *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan (coord.), Miki Ota și Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2006, p. 75 – *n. tr.*].
34. Vezi, de pildă, secțiunea IV a ediției bilingve din Duns Scotus, *Philosophical Writings*, ed. and trans. Allan Wolter, Edinburgh, London, 1962, pp. 83 și urm.
35. *Apud* Kahl, *op. cit.*, pp. 97 și 99.
36. Vezi Efrem Bettoni, „The Originality of the Scotistic Synthesis“, în John K. Ryan, Bernardine M. Bonansea, *John Duns Scotus, 1265–1965*, Washington, 1965, p. 234.
37. *Duns Scotus*, p. 191. În aceeași carte, dar într-un context diferit (p. 144), Bettoni susține că „într-o mare măsură … originalitatea demonstrației scotiste [a existenței lui Dumnezeu] constă în faptul de a fi o sinteză între Sf. Toma și Sf. Anselm“.
38. Pe lângă lucrările citate mai sus, mă folosesc în principal de: Ernst Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*, München, Paderborn, Viena, 1971; Ludwig Walter, *Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus*, München, Paderborn, Viena, 1968; Étienne Gilson, *Jean Duns Scot*; Johannes Auer, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns*

Scotus, München, 1938; Walter Hoeres, *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962; Robert Prentice, „The Voluntarism of Duns Scotus", în *Franciscan Studies*, vol. 28, Annual VI, 1968; Berard Vogt, „The Metaphysics of Human Liberty in Duns Scotus", în *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. XVI, 1940.

39. *Apud* Wolter, *op. cit.*, pp. 64, 73 și 57.
40. *Apud* Kristeller, *op. cit.*, p. 58.
41. *Apud* Wolter, *op. cit.*, p. 162 (pasaj tradus de mine).
42. *Ibid.*, p. 161 (pasaj tradus de mine).
43. *Ibid.*, n. 25 la secțiunea V, p. 184.
44. *Ibid.*, p. 73.
45. *Ibid.*, p. 75.
46. *Ibid.*, p. 72. Gilson consideră că însăși ideea de infinit este de origine creștină. „Grecii de dinainte de era creștină n-au conceput niciodată infinitatea decât ca pe o imperfecțiune." Vezi *The Spirit of Medieval Philosophy*, p. 55.
47. Vezi Wolter, *op. cit.*, p. 130.
48. *Apud* Stadter, *op. cit.*, p. 315.
49. *Apud* Auer, *op. cit.*, p. 86.
50. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 34.
51. *Ibid.*
52. *Apud* Kahl, *op. cit.*, pp. 86–87.
53. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 76.
54. Vezi Bernardine M. Bonansea, „Duns Scotus' Voluntarism", în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, p. 92. „Non possum velle esse miserum; ...sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate", p. 93, n. 38.
55. Vezi *ibid.*, pp. 89–90 și n. 28. Bonansea enumeră pasajele „care par să indice posibilitatea ca voința să caute răul ca rău" (p. 89, n. 25).
56. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 31.
57. Bonansea, *op. cit.*, p. 94, n. 44.
58. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29, și Bonansea, *op. cit.*, p. 86, n. 13: „Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle".
59. *Apud* Hoeres, *op. cit.*, pp. 113–114.
60. *Ibid.*, p. 151. *Apud* Auer, *op. cit.*, p. 149.
61. Hoeres, *op. cit.*, p. 120. Cât timp nu este încă încheiată ediția definitivă a scrierilor lui Duns Scotus, vor rămâne deschise o serie de întrebări privitoare la doctrina sa în aceste chestiuni.
62. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 187.
63. *Ibid.*, p. 188.
64. Vezi Stadter, *op. cit.*, în special secțiunea consacrată lui Olivi, pp. 144–167.
65. Vezi Bettoni, *Duns Scotus*, p. 193, n.
66. Asemenea sintagme se întâlnesc pe alocuri. Pentru o discuție despre acest gen de „introspecție", vezi Béraud de Saint-Maurice, „The Contemporary Significance of

Duns Scotus' Philosophy", în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, p. 354, și Ephrem Longpré, „The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity", în *The Franciscan Educational Conference*, vol. XII, 1931.

67. În „demonstrarea" contingenței, Scotus invocă autoritatea lui Avicenna, citând din *Metafizica* acestuia: „Cei ce neagă primul principiu [că «Unele ființe sunt contingente»] ar trebui biciuiți sau arși cu fierul până când vor recunoaște că nu-i același lucru să fii ars și să nu fii ars, sau să fii biciuit și să nu fii biciuit". Vezi Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1967, p. 592.
68. Oricine e familiarizat cu disputele medievale dintre școli este cu siguranță frapat de spiritul lor gâlcevitor, un fel de „erudiție cârcotașă" (Francis Bacon) ce urmărește o victorie efemeră mai presus de orice altceva. Satirele lui Erasmus și Rabelais, ca și atacurile lui Francis Bacon au drept țintă atmosfera care domnea în acele școli și care trebuie că le era cu totul nesuferită celor preocupați serios de filozofie. Pentru Scotus, vezi Saint-Maurice în Ryan, Bonansea, *op. cit.*, pp. 354–358.
69. *Apud* Hyman, Walsh, *op. cit.*, p. 597.
70. Bonansea, *op. cit.*, p. 109, n. 90.
71. Hoeres, *op. cit.*, p. 121.
72. Bonansea, *op. cit.*, p. 89.
73. Stadter, *op. cit.*, p. 193.
74. *Ibid.*
75. Wolter, *op. cit.*, p. 80.
76. Aristotel, *Fizica*, 256b10 [ed. rom. cit., p. 200 – *n. tr.*].
77. Auer, *op. cit.*, p. 169.
78. Pentru teoria „cauzelor concurente", vezi Bonansea, *op. cit.*, pp. 109–110. Citatele sunt preluate în principal din P.Ch. Balie, „Une question inédite de J. Duns Scot sur la volonté", în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 3, 1931.
79. Wolter, *op. cit.*, p. 55.
80. *Cf.* considerațiile lui Bergson citate în cap. I al volumului de față, p. 221.
81. *Apud* Hoeres, *op. cit.*, p. 111, unde, din păcate, nu este reprodus originalul latin al propoziției „Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig".
82. Vezi Bonansea, *op. cit.*, p. 95.
83. *Apud* Hyman, Walsh, *op. cit.*, p. 596.
84. Vezi Vogt, *op. cit.*, p. 29.
85. Auer, *op. cit.*, p. 152.
86. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 158.
87. Wolter, *op. cit.*, pp. 57 și 177.
88. Hoeres, *op. cit.*, p. 191.
89. Stadter, *op. cit.*, pp. 288–289.
90. *Apud* Heidegger, *Was heißt „Denken"?*, Tübingen, 1954, p. 41.
91. *Apud* Vogt, *op. cit.*, p. 93.
92. Hoeres, *op. cit.*, p. 197.
93. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 122.
94. Bonansea, *op. cit.*, p. 120.

95. *Ibid.*, p. 119.
96. *Ibid.*, p. 120.
97. *Despre Sfânta Treime*, cartea a X-a, cap. viii, 11.
98. Bettoni, *Duns Scotus*, p. 40.
99. În interpretarea dată aici am folosit următorul text latin din *Opus Oxoniense* IV, dist. 49, quaest. 4, nn. 5–9: „Si enim accippiatur quietatio pro ... consequente operationem perfectam, concedo quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipiatur quietatio pro actu quietativo in fine, dicto quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum". Propun următoarea traducere: „Căci dacă se acceptă că odihna urmează după efectuarea unei lucrări desăvârșite, admit că o atingere desăvârșită a scopului precedă această odihnă; dacă însă se acceptă odihna pentru un act ce-și află odihna în scopul său, spun că actul de iubire, care în chip firesc precedă delectarea, aduce liniștea într-un mod în care facultatea activă nu ajunge la repaus în obiect decât prin lucrarea desăvârșită cu ajutorul căreia atinge acel obiect".
100. B643–B645 [ed. rom. cit., pp. 489–490 – *n. tr.*].

CAPITOLUL IV
CONCLUZII

1. Lewis White Beck, *op. cit.*, p. 41.
2. Pentru Pascal, vezi *Pensées*, nr. 81, ed. Panthéon; nr. 438 [527], ed. Pléiade; și „Remarci atribuite lui Pascal", în *Pensées*, ed. Penguin, p. 356. Pentru Donne, vezi „An Anatomy of the World; The First Anniversary".
3. *Voința de putere*, nr. 487 [ed. rom. cit., p. 320 – *n. tr.*].
4. *Ibid.*, nr. 419 [ed. rom. cit., p. 267 – *n. tr.*].
5. Heidegger, în „Überwindung der Metaphysik", *op. cit.*, p. 83.
6. Pentru aceasta și cele ce urmează, vezi în special Edgar Zilsel, „The Genesis of the Concept of Scientific Progress", în *Journal of the History of Ideas*, 1945, vol. VI, p. 3.
7. Zilsel descoperă, astfel, geneza conceptului de Progres în experiența și „atitudinea intelectuală" a „meșteșugarilor superiori".
8. *Préface pour le Traité du Vide*, ed. Pléiade, p. 310.
9. VII, 303c.
10. Vezi Kant, *Ideea unei istorii universale dintr-un punct de vedere cosmopolit* (1784), Introducere, în *Kant on History*, ed. Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis, New York, 1963, pp. 11–12.
11. *Ibid.*, Teza a treia.
12. Schelling, *On Human Freedom*, p. 531 [ed. rom. cit., p. 43 – *n. tr.*].
13. *Ibid.*, p. 350.
14. Trans. F.D. Wieck, J.C. Gray, New York, Evanston, London, 1968, p. 91.
15. *Vorträge und Aufsätze*, p. 89.

16. *Voința de putere*, nr. 419 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 267–268 – *n. tr.*].
17. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
18. *Omenesc, prea omenesc*, nr. 2 [trad. rom. de Simion Dănilă, în F. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 3, Ed. Hestia, București, 1999, p. 23 – *n. tr.*].
19. *Voința de putere*, nr. 90 [ed. rom. cit., p. 61 – *n. tr.*].
20. *Ibid.*, nr. 1041 [ed. rom. cit., p. 646 – *n. tr.*].
21. „An Anatomy of the World; The First Anniversary."
22. *Voința de putere*, nr. 95 [ed. rom. cit., p. 66 – *n. tr.*].
23. *Ibid.*, nr. 84 [ed. rom. cit., p. 59 – *n. tr.*].
24. *Ibid.*, nr. 668 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 425 – *n. tr.*].
25. *Nietzsche*, vol. I, p. 70.
26. *Dincolo de bine și de rău*, nr. 19 [ed. rom. cit., pp. 31–32 – *n. tr.*].
27. *Ibid.* (subl. mea) [ed. rom. cit., p. 32 – *n. tr.*].
28. *Voința de putere*, nr. 693 [ed. rom. cit., p. 445 – *n. tr.*].
29. *Ibid.*, nr. 417 [ed. rom. cit., p. 266 – *n. tr.*].
30. Vezi cap. III, p. 316.
31. În *Aufzeichnung zum IV Teil von* „Also Sprach Zarathustra", *apud* Heidegger, *Was heißt „Denken"?*, p. 46.
32. *Voința de putere*, nr. 667 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 425 – *n. tr.*].
33. *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, Vintage Books, New York, 1974, cartea a IV-a, nr. 310, pp. 247–248 [*Știința voioasă*, ed. cit., p. 199 – *n. tr.*].
34. Vezi *Gândirea*, cap. II, pp. 94–104.
35. *Genealogia moralei*, nr. 28 [ed. rom. cit., p. 189 – *n. tr.*].
36. *Voința de putere*, nr. 689 [ed. rom. cit., p. 444 – *n. tr.*].
37. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 341 [ed. rom. cit., pp. 220–221 – *n. tr.*].
38. *Voința de putere*, nr. 664 [ed. rom. cit., pp. 421–422 – *n. tr.*].
39. *Ibid.*, nr. 666 (pasaj tradus de autoare) [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 424 – *n. tr.*].
40. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua, „Despre depășirea de sine" [ed. rom. cit., p. 162 – *n. tr.*].
41. *Voința de putere*, nr. 660 [ed. rom. cit., p. 420 – *n. tr.*].
42. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua, „Despre mântuire" [ed. rom. cit., p. 186 – *n. tr.*].
43. *Voința de putere*, nr. 585 A [ed. rom. cit., pp. 380, 382–383 – *n. tr.*].
44. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 324 (în traducerea autoarei) [ed. rom. cit., p. 205 – *n. tr.*].
45. Vezi cap. II, pp. 256–266.
46. *Voința de putere*, nr. 585 [ed. rom. cit., p. 382 – *n. tr.*].
47. Vezi *Amurgul idolilor*, în special „Cele patru mari erori" [ed. rom. cit., pp. 47–58 – *n. tr.*].
48. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a doua [ed. rom. cit., p. 187 – *n. tr.*].
49. *Voința de putere*, nr. 708 [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 455–456 – *n. tr.*].

50. *Știința voioasă*, cartea a IV-a, nr. 276 [ed. rom. cit., p. 177 – *n. tr.*].
51. *Așa grăit-a Zarathustra*, partea a treia, „În revărsatul zorilor"; de asemenea „Cele șapte peceți (sau: cântecul lui Da și Amin)" [ed. rom. cit., pp. 210–213, respectiv 275–278 – *n. tr.*].
52. Vezi excelentul *Indice* al întregii opere a lui Heidegger, mergând până la *Wegmarken* (1968), realizat de Hildegard Feick, ed. a II-a, Tübingen, 1968. La intrarea „Wille, Wollen", *Indicele* îl trimite pe cititor la *„Sorge, Subjekt"* și citează o frază din *Ființă și timp*: „Voința și dorința sunt înrădăcinate în *Dasein* ca grijă". Am arătat deja că accentul pus în epoca modernă pe viitor ca dimensiune predominantă a timpului a devenit vizibil în felul în care Heidegger evidențiază Grija, în analizele sale timpurii dedicate existenței umane, ca existențial fundamental. Dacă recitim secțiunile corespunzătoare din *Ființă și timp* (mai cu seamă § 41), devine clar că mai târziu, când face analiza Voinței, preia anumite caracteristici ale Grijii.
53. New York, 1971, p. 112.
54. Prima ediție, Frankfurt, 1949, p. 17.
55. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.*
56. Mehta, *op. cit.*, p. 43.
57. *Brief über den „Humanismus"*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947, p. 57; traducere citată după Mehta, *op. cit.*, p. 114 [trad. rom. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, București, 1988, p. 299 – *n. tr.*].
58. *Brief über den „Humanismus"*, p. 47 [ed. rom. cit., p. 343 – *n. tr.*].
59. Vol. II, p. 468.
60. *Brief über den „Humanismus"*, p. 53, trad. citată după Mehta, *op. cit.*, p. 144 [ed. rom. cit., p. 297 – *n. tr.*].
61. *Brief über den „Humanismus"*, pp. 46–47 [ed. rom. cit., pp. 342–343 – *n. tr.*].
62. *Nietzsche*, vol. I, p. 624.
63. *Voința de putere*, nr. 708 (traducerea autoarei) [vezi și trad. din ed. rom. cit., pp. 455–456 – *n. tr.*].
64. *Nietzsche*, vol. II, p. 272. În Mehta, *op. cit.*, p. 179.
65. *Nietzsche*, vol. I, pp. 63–64.
66. *Ibid.*, p. 161.
67. *Ibid.*, vol. II, p. 462.
68. *Ibid.*, p. 265.
69. *Ibid.*, p. 267.
70. Pp. 92–93 (traducerea autoarei).
71. *Gelassenheit*, p. 33; *Discurs despre gândire*, p. 60.
72. *Legile*, I, 644 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 61 – *n. tr.*].
73. *Voința de putere*, nr. 90 [vezi și trad. din ed. rom. cit., p. 61 – *n. tr.*].
74. *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, p. 40.
75. Citat din Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1974, vol. III, p. 204.
76. Valéry, *Tel quel*, în: *Oeuvres de Paul Valéry*, ed. Pléiade, Dijon, 1960, vol. II, p. 560.

77. *Sein und Zeit*, § 57, pp. 276–277 [ed. rom. cit., p. 367 – *n. tr.*].
78. *Ibid.*, § 53, p. 261 [ed. rom. cit., p. 347 – *n. tr.*].
79. *Vorträge und Aufsätze*, pp. 177 şi 256.
80. *Sein und Zeit*, § 54, p. 267 [ed. rom. cit., p. 354: „Prin cuvântul «sine» am răspuns mai devreme la întrebarea privitoare la «cine»-le *Dasein*-ului. ... Faptul-de-a-fi-sine autentic se determină ca o modificare de ordin existenţiel a impersonalului «se»" – *n. tr.*].
81. *Ibid.*, pp. 138–143; *cf.* p. 183.
82. Bergson, *Time and Free Will*, pp. 128–130, 133.
83. *Ibid.*, pp. 138–143; *cf.* p. 183.
84. Bergson, *Creative Mind*, trans. Mabelle L. Andison, New York, 1946, pp. 27 şi 22.
85. Pp. 53–64.
86. *Sein und Zeit*, § 34, p. 162. [Fraza din care este citată formularea sună astfel (ed. rom. cit., p. 222): „Comunicarea posibilităţilor existenţiale ale situării afective, adică deschiderea existenţei, poate să devină un ţel propriu al discursului «poetic»" – *n. tr.*].
87. Pp. 329 şi 470–471.
88. *Sein und Zeit*, §§ 54–55, mai cu seamă pp. 268 şi urm. [ed. rom. cit., pp. 355–361, mai ales 355–358 – *n. tr.*].
89. *Ibid.*, § 58, p. 287 [ed. rom. cit., p. 381 – *n. tr.*].
90. *Ibid.*, p. 284 [ed. rom. cit., p. 376 – *n. tr.*].
91. *Ibid.*, §§ 59–60, pp. 294–295 [ed. rom. cit., pp. 389–391 – *n. tr.*].
92. *Ibid.*, § 60, p. 300 [ed. rom. cit., pp. 397–398 – *n. tr.*].
93. *Ibid.*, § 34, p. 163 [ed. rom. cit., p. 223 – *n. tr.*].
94. *Sein und Zeit*, § 59, p. 294 [ed. rom. cit., p. 390 – *n. tr.*].
95. *Ibid.*, §§ 59–60, p. 295 [ed. rom. cit., p. 391 – *n. tr.*].
96. Folosesc şi citez traducerea lui David Farell Krell, publicată pentru prima oară în *Arion*, serie nouă, vol. 1, nr. 4, 1975, pp. 580–581.
97. Întregul pasaj, din care citez aici în traducere proprie, sună astfel: „Wir leben ... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet". Cred că această conferinţă ţinută la Geneva a fost publicată în revista *Wandlung*, însă a fost preluată în prefaţa la volumul *Şase eseuri*, Heidelberg, 1948, o antologie de eseuri pe care le-am scris în anii '40.
98. „Fragmentul din Anaximandru", în *Arion*, p. 584.
99. *Ibid.*, p. 596.
100. „Scrisoare despre «umanism»", apărută acum în *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 191 [ed. rom. cit., p. 297 – *n. tr.*].
101. „Fragmentul din Anaximandru", în *Arion*, p. 595.
102. Fragm. 123 [în *Filozofia greacă până la Platon*, ed. cit., vol. 1, partea a 2-a, p. 366 – *n. tr.*].

103. P. 591.
104. *Ibid.*, p. 596.
105. *Ibid.*, p. 591.
106. *Ibid.*, p. 618.
107. *Ibid.*, p. 591.
108. *Ibid.*, p. 592.
109. *Ibid.*, p. 609.
110. *Ibid.*, p. 626.
111. Poem nepublicat, scris în jurul anului 1950.
112. P. 611.
113. *Ibid.*, p. 609.
114. Ca să evităm neînțelegerile: ambele citate sunt atât de bine cunoscute, încât ele fac parte din patrimoniul limbii germane. Orice vorbitor de germană se va gândi în mod spontan la aceste rânduri fără să fi fost neapărat influențat de Goethe. [Trad. rom.: „Cel care făptuiește e mereu vinovat" și „Omul greșește de câte ori dorește" – *n. tr.*].
115. P. 623.
116. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 57.
117. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, p. 172 [*Structura revoluțiilor științifice*, ed. cit., p. 239 – *n. tr.*].
118. *The Lives of a Cell*, New York, 1974.
119. Vezi *Newsweek*, 24 iunie 1974, p. 89.
120. *Ibid.*
121. *Esprit des Lois*, cartea a XII-a, cap. 2.
122. *Ibid.*, cartea a XI-a, cap. 6.
123. *Apud* Franz Neumann, Introducere la Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. Thomas Nugent, New York, 1949, p. xl.
124. *Esprit des Lois*, cartea a XI-a, cap. 3.
125. *Ibid.*, cartea I, cap. 1, cartea a XXVI-a, cap. 1 și 2.
126. Vezi, de exemplu, R.W.B. Lewis, „Homer and Virgil – The Double Themes", *Furioso*, Spring, 1950, p. 24: „Referirile explicite și recurente la *Iliada* din acele cărți [ale *Eneidei*] nu slujesc realizarea unei paralele, ci a unei inversări".
127. *Critica rațiunii pure*, B478 [ed. rom. cit., p. 392 – *n. tr.*].
128. *Eneida*, cântul al III-lea, vv. 1–12, în *Virgil's Works*, trans. William C. McDermott, Modern Library, New York, 1950, p. 44 [trad. rom. de Eugen Lovinescu, Ed. Tineretului, București, 1964, p. 122 – *n. tr.*].
129. *Bucolica a patra* [ed. rom. Publius Vergilius Maro, *Bucolice. Georgice*, trad. de G.I. Tohăneanu, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 60 – *n. tr.*].
130. Am împrumutat această formulă fericită pentru desemnarea comunităților din extrem de utilul eseu „The Character of the Modern European State", în Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, p. 199.
131. *De republica*, I, 7 [ed. rom. cit., p. 160 – *n. tr.*].

132. *Oeuvres*, ed. Laponneraye, 1840, vol. III, p. 623; *The Works of John Adams*, ed. Charles Francis Adams, Boston, 1850–1856, vol. VI, 1851, p. 281.
133. Cântul al VI-lea, vv. 790–794 [ed. rom. cit., p. 228 – *n. tr.*].
134. *Bucolica a patra.* [După aceeași ed. rom. amintită la nota 129 sunt redate și fragmentele citate ceva mai departe din *Georgice – n. tr.*]
135. Există o enormă literatură pe această temă; o lucrare foarte utilă este *Die Aeneis und Homer*, a lui Georg Nikolaus Knauer, Göttingen, 1964.
136. *Eneida*, cântul al VII-lea, v. 206 [ed. rom. cit., p. 241 – *n. tr.*].
137. *Apud* George Steiner, *After Babel*, New York, London, 1975, p. 132 [ed. rom.: *După Babel*, trad. de Valentin Negoiță și Ștefan Avădanei, Ed. Univers, București, 1983, p. 173 – *n. tr.*].
138. R.J.E. Clausius (1822–1888), fizician și matematician german, care a enunțat principiul al doilea al termodinamicii, a introdus conceptul de entropie. „Postulând că entropia universului crește continuu, el prezicea că acesta va disparea «murind de căldură» atunci când tot ce se găsește în el va atinge aceeași temperatură" (*Columbia Encyclopedia*, ed. a III-a) – nota editoarei.
139. *Cetatea lui Dumnezeu*, cartea a XII-a, cap. xx.

Indice

VOLUMUL I. GÂNDIREA

absență (aer absent, distrat; detașare) 55, 78, 82
    absența gândirii 70, 71, 165
activitate 71, 115, 116, 118, 119, 150, 153
actor 27, 40, 89–91, 121
acțiune 14, 91, 92, 123, 164, 176, 181, 193, 195
Adams, John 70, 149
adevăr 22, 29–31, 57, 58, 60–66, 87, 88, 94, 95, 108, 111–115, 127, 170
afirmare absolută 135–137, 139
Alcibiade 161
analogie 97–99, 101, 102–104, 186
Anaxagora 123, 126, 132
Anaximandru 124
Anselm de Canterbury 63, 95
anticipare 190
aparență 41–44, 49, 50, 53, 56, 72, 87, 164
apariție
    autentică 34, 35, 42, 43, 45
    ființa ca temei al ~ 46
    coincidența dintre ~ și ființă 25, 26
    primatul ~ 28–30
    arătare și ascundere 30, 57
    în scopul amăgirii 43
    aparențele presupun ~ 42
    adevărul din spatele ~ 29
    ca nevoie de auto-expunere ~ 27, 33, 34, 38, 40
    lumea ~ 17, 20, 37
Aquino, Toma d' 46, 53, 54, 68, 112, 155
archái 114
Aristarh 56
Aristotel 14, 16, 26, 38, 39, 56, 60, 62, 81, 85, 89, 94, 95, 98, 100–103, 108, 110, 113–117, 121, 124–127, 130, 134, 140, 142, 148–150, 156, 170, 173, 175, 179, 180
artă 53, 64, 170
Auden, W.H. 192
Augustin 39, 75, 182, 194
Augustus 140
auto-prezentare 40, 41
auz 105, 106, 112

Benjamin, Walter 115
Bergson, Henri 115, 116, 193
bíos theoretikós 90, 142, 179, 181
Blake 185
Blumenberg, Hans 107
Boethius 147, 148, 150

Carnap, Rudolf 16
Cato 15, 116, 196
cauză 18
Cicero 15, 100, 119, 124, 140, 141, 145–148

cogito 26
cogitare 73
res cogitans 26, 51, 52
cogniție 21–23, 57, 60, 63–65, 70, 87, 162
Coleridge, Samuel Taylor 133
comunitate 146
concept 96, 98, 156, 160, 162, 164
Condiția umană (Arendt) 14
Confucius 96
conștiență (conștiință de sine) 26, 41, 46, 71, 73, 77, 78, 144, 168, 171, 172–175, 177
conștiință (conștiință morală; cuget) 13, 174–177, 195
contemplare 14, 15, 19
tăcută 114, 115, 127, 130, 157
vita contemplativa 15
contingență 61, 62, 87, 128
contradicție 170, 173
corp/trup 81, 82, 149
uitarea ~ 150, 151, 186
Cresus 151
Critias 161
cunoaștere 15, 19, 21, 22, 64–66, 76, 84, 96, 108, 114, 115, 117, 145, 176, 177
acordul dintre ~ și obiectul ei 113, 115

Dante Alighieri 155
Democrit 18, 39, 56, 150, 164, 168
Descartes, René 14, 15, 19, 23, 26, 50, 51, 55, 60, 82
dialog 95, 111, 112, 171, 177
interior 170
cuvântare vie 110
tăcut 36, 115, 170, 174, 175
vorbire-despre, *dialégesthai* 110
Diogenes Laertios 89
Diotima 124, 155
dispariție 26, 28
divinitate 125, 126, 139
Dumnezeu 11, 12, 14 –18, 44, 45, 62, 105, 107
Dieu trompeur 51, 52
și libertatea, nemurirea 21
a murit 16, 17
Duns Scotus, John 62, 63, 68, 83

Eichmann, Adolf 11–14
Einstein, Albert 126
elogiu 132
emblemă 96, 98, 101, 103
emoție 35–37, 40, 44
Epictet 142, 143, 145, 147, 148
epicureic, epicureism 70, 141
Ermotimos 126
esențe 144, 180
estetică 195
etern-durabilul 121, 187
eternitate 190, 191
etică 13, 14, 161, 163, 181, 195, 200
excelență (*aretê*) 121, 124
existență 136, 176
experiență senzorială 15, 16, 18, 20, 22, 37, 51, 52, 61, 93, 96, 97, 101, 104, 172, 178

Fenollosa, Ernest 101
fericire 151, 152, 166
ființă 18, 22, 28, 29, 54, 105, 124, 125, 133–137, 144, 172, 173, 194
o ~ („un singur om fiind") 166, 167
adevărata ~ 16
filozofare 151
finitudine 181, 190
frică 150
frumosul (*to kalón*) 26, 121, 122, 124, 137, 139, 164
lipsa ~ 164
funcționalism 32

gândire
gând secund 76, 84, 175
~ ca dialog 173
discursivă 95, 96, 111, 127, 182
eul gânditor 22, 44, 46–51, 55, 56, 70, 74, 77, 78, 84, 86, 88, 104, 105, 116, 117, 128, 144, 153, 164, 169, 171, 172, 176, 179–181, 183, 185, 186, 188, 191, 195
gând-experiment 137
gând congelat 157, 160, 161
lipsa de patrie a ~; ~ apatridă 180, 181
intensitatea experienței ~ 179
plăcerea ~ 116

senzația de a fi viu ca metaforă a ~ 178
tradiția de ~ 11
gânditori de profesie 11, 20, 56, 76, 78, 79, 85, 144, 153, 154, 158
Gibbon, Edward 150
Gilson, Etienne 46, 155
Goethe, Johann Wofgang von 102, 130
Gorgias, sofistul 31
Grotius, Hugo 62
gust 105, 195

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 17, 23, 29, 41, 63–65, 69, 79, 86–88, 92, 95, 117, 128, 137, 140, 141, 144, 153, 162, 187, 194, 195
Heidegger, Martin 16–18, 22, 29, 70, 77, 85, 103, 105, 109, 111–115, 117, 132, 134, 138, 160, 168, 169, 184, 185
Heraclit 70, 102, 103, 105, 124, 125, 132, 133, 190
Herder, Johann Gottfried 130
Herodot 120, 127, 151, 196
Hesiod 121, 131
Hobbes, Thomas 15
Homer 48, 101–103, 120–123, 125, 131, 139, 196
Hume, David 69
Husserl, Edmund 16, 49, 55, 144

idealism german 23, 65
idei 45, 99
identitate și diferență 168, 171, 172
imaginație 38, 74, 75, 82, 84, 96, 142, 143
productivă 83
impresii 143–145
inefabil 104, 107, 109, 113, 115, 116, 165
infinitate 183, 189
intelect, *Verstand* 20–23, 44, 60, 61, 65
intellectus 21
interioritate 93, 193
intuiție 44, 47, 65, 66, 72, 74, 96, 98, 105, 111–116, 170
invizibile, invizibilitate 20, 28, 36, 47, 54, 59, 68, 70–72, 75, 82–84, 94, 96, 99–104, 106, 110, 113, 116, 121, 123, 132, 133, 137, 139, 157, 160, 177, 180, 183, 193
ipocrizie 41, 43
istorie 92, 128, 191
iubire (*eros*) 40, 124, 164, 165
îndoiala carteziană 179

Jaspers, Karl 170, 176
Jonas, Hans 105, 106
judecare 68, 69, 73–75, 88–92, 99, 105, 111, 120, 129, 151, 152, 159, 177, 193–196

Kafka, Franz 169, 183–187, 189, 190
Kahn, Charles 125
Kant, Immanuel 11, 13, 17, 21–23, 29, 30, 43–48, 52, 56, 60, 62–68, 70–74, 80, 84–86, 90–93, 95, 96, 98, 99, 103, 111, 113, 115, 120, 129, 134–137, 153, 171, 172, 174, 177, 182, 191, 194, 195
Kuhn, Thomas 59

Leibniz, Gottfried 61, 62, 134, 135
libertate 63, 193
limbaj 36, 55, 94, 97, 99, 100, 103, 104, 106, 109, 112, 160
primitiv 157
vs gândire 94–96
Locke, John 36
logos 16, 94, 95, 97, 100, 110, 111, 121, 127, 132, 133, 142, 150, 156, 164
ca dare de seamă 96–97
tensiunea dintre *theoría* și ~ 113, 114
Lucrețiu 129, 130, 141, 145
lucru-în-sine 44–46, 48, 106
lume 27–32
~ inteligibilă 45
oamenii sunt ai ~ 26, 28
lumea gândirii 184
lumea numenală 179
luminare, înțelegere (*phrónesis*) 111

Machiavelli, Niccolò 121
Marx, Karl 15, 29, 50, 162, 194, 195
matematică 15, 21
McKeon, Richard 17, 130
meditație 14, 83, 157

Melville, Herman 12
memorie 74, 75, 82, 143, 144
Mendelssohn, Moses 17
Mercier de la Rivière 62
Merleau-Ponty, Maurice 28, 37, 38, 50, 52, 57, 179
metafizică 16–22, 65, 99, 113, 115, 119, 120, 128, 130, 134, 137, 187, 191
metaforă 36, 37, 44, 74, 82, 98–107, 111–118, 160, 169, 174, 178, 185–190
mirare 108, 114, 126, 130–140, 153, 165
  admirație 123, 131, 132, 135–139
moarte 77, 78, 81, 145, 146, 151, 158, 176, 184, 187
Montesquieu, Charles, baron de 73
morală 13, 91, 147, 161, 162, 166, 168, 174, 176, 177, 195
mulți (cei -) 175

naștere 80
natură 132
necesitate 61, 62
neființă 134–137, 144
nemurire 20, 21, 45, 51, 65, 67, 82, 119–130, 145
Nero 145
nicăieri-ul 180–182, 186
Nietzsche, Friedrich 17–19, 26, 52, 88, 108, 109, 137, 162, 184, 185, 194
nihilism 162
non-contradicție, principiul - 115, 170
nous 14, 38, 51, 97, 100, 108, 111, 114, 115, 117, 125–127, 142
  activitatea - 127, 128
  noéin 38
  nóesis 16, 117

obiect 49, 50
obiecte ale gândirii, produse ale gândirii 45, 53, 54, 62, 64, 65, 67, 75, 76, 87, 93, 100, 122, 128, 143, 169, 182
Odiseu
  și Ahile 122
  și Penelopa 102
Olivi, Petrus Johannis 72
Orfeu, și Euridice 83
organe de simț 25, 26

paralogisme metafizice 19, 22, 28, 30, 48, 104, 109, 179, 191, 194
  - celor două lumi 18, 19, 28, 29, 46, 72, 77, 104, 179, 181
Parmenide 18, 20, 29, 51, 54, 78, 89, 102, 103, 124–126, 133–135, 138, 139, 144, 168, 187
Pascal, Blaise 140
pasivitate 72, 74
Pavel, apostolul 194
părere (mi-se-pare, *dokéi moi*) 27, 40, 42, 52, 53, 90
Peirce, Charles Sanders 54
percepție 15, 16, 143
percepție senzorială 60–62, 66, 75, 81, 84, 110, 111, 123, 130, 138, 143, 152
perfecțiune 134
Pericle 123, 124, 164
perplexitate 132, 136, 138, 152, 159, 163, 165
  aporía 108, 130, 131, 152, 156, 166
Philon din Alexandria 105
Pindar 122
Pitagora 62, 89, 90, 120, 121, 131, 133, 154, 187
Platon 14, 15, 20, 28, 29, 51, 56, 58, 62, 65, 69, 71, 77–82, 84, 86, 89, 91, 93, 95, 99, 100, 108–112, 114, 120, 121, 124–126, 128, 130–140, 148, 153–156, 158–160, 162, 165, 166, 168–170, 172
  și Peștera 29, 79, 93, 103, 121, 138
plăcere 26, 40, 41
pluralitate 73, 92, 169, 171
poezie 16, 97, 100–102, 122, 125, 155
politică 82, 140, 147, 151, 161, 162, 166, 176, 177, 180, 181, 191, 195, 196
Portmann, Adolph 32–35, 42, 45, 49, 55
Pound, Ezra 101
praxis 15
prejudecăți metafizice 35, 71
prezent neclintit (*nunc stans*) 83, 128, 183, 190, 191
prietenie 172, 173, 176
progres 32, 57, 58, 61, 63, 92, 194, 195

psihanaliză 39, 107
psihologie 32, 39
puțini (cei ~) 154, 166, 175

raționament de simț comun 55–57, 59, 61–63, 66, 81, 86, 87, 98
rațiune, *Vernunft* 21, 22, 44, 60, 65–69, 95, 100, 106, 135, 142, 193, 195
definită 64
matematică 170
practică 174
speculativă 65, 98, 136
răul 11–13, 138, 148, 164, 165
a îndura răul 167, 188
realitate 28, 30, 41–44, 49–56, 59, 66, 67, 70, 72, 74, 77, 78, 143, 169, 179, 180, 185
punerea între paranteze a ~ 143, 144
~ obiectivă 26, 27
retragerea din ~ 143
reamintire 74, 82, 83, 104, 122, 123, 190
reflecție 36, 37, 186
reflexivitate 40, 69, 73, 74, 85, 86, 88, 91, 92
retragere 20, 28, 30, 37, 48–51, 55, 57, 58, 68, 74–76, 82, 84, 85, 88–90, 92, 94, 98, 126, 143–145, 149, 180–183, 186
Richard III (Shakespeare) 12, 173–175
Riezler, Kurt 102

Sartre, Jean-Paul 136
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 135, 194
schemă 64, 96
Schiller, Ferdinand Canning Scott 88
Schopenhauer, Arthur 77, 149
Scipio 145, 146, 148
scriere, semnele chinezești 96, 97
~ hieroglifică 87
părerea lui Platon despre scris 109
Seneca 145
sens 21, 22, 37, 55, 60–64, 66, 76, 78, 84, 85, 90, 94, 95, 114–117, 131, 136, 138, 153, 161, 164, 191, 193
Siger de Brabant 155
simț comun 53–56, 59–63, 70, 76–80, 85, 86, 112, 153, 193
sine 149, 153, 173, 175, 177, 186
singurătate, însingurare 170
soartă 148
Socrate 79, 96, 113, 124, 131, 138, 139, 148, 151, 152–168, 170–175, 177, 178, 180, 195
Sofocle 149, 160
solipsism 50, 52
solitudine 50, 79, 87, 170, 172, 179
Solon 139, 151–153, 156
spațialitate 180, 182
spectacol 121, 149
spectator 25, 27, 28, 40, 49, 51, 88–94, 120–123, 129–131, 167, 184, 187
Spinoza, Benedict de 137, 168, 176
spirit/minte 36–39, 71, 72, 90, 98, 186
Strawson, Peter Frederick 48
stoici, stoicism 72, 77
suflet 35–40, 71, 72, 94
suprafață 31, 32, 34–36, 41, 43, 114

șiruri/secvențe/suite de gânduri 55, 82, 88, 96, 176, 182, 188
știință 15, 29, 31, 56, 61 62

téchne 142
tehnologie 31, 59
Thales 80
theoría 106, 113, 117
Thorson, Thomas L. 54, 55
tihnă 88–90
timp 26, 27, 44, 83, 146, 181–183, 186–190, 193
~ și acum-ul 184, 185, 188, 189
continuumul ~ 183, 184, 186
metafora spațială a ~ 183
timpurile ~ 183–196
atemporalitatea ~ 190
tradiții 14, 20
Tucidide 123, 167

Unamuno y Jugo, Miguel de 11
universale 180, 181

Valéry, Paul 77, 178, 179, 182, 190
valori 158, 160–163, 176
Van Gogh, Vincent 169

văz/vedere 105, 106, 111, 114, 115, 120
vedere/văz 97, 98, 105, 110, 111, 113
viață 116
ca *bíos theoretikós* 90, 142, 179, 181
metafora ~ 117
de străin 179
Virgiliu 140
visătorii rațiunii 17
vise 47, 52, 179, 187
vita activa 14, 15
vita contemplativa 15
voire, voință 68, 69, 73, 74, 88, 89, 93, 105, 135, 142–144, 176
volițiune/act de voință 13, 194
Voltaire, François-Marie Arouet 129
vorbire 36, 39, 94, 95, 103, 109, 110, 112, 114, 115, 127, 132, 133, 164
~ tăcută 280, 281

Whitehead, Alfred North 160
Wittgenstein, Ludwig 16, 52, 55, 97, 109, 118

Xenofan 42
Xenofon 155, 158, 160, 179

Zenon, stoicul 77
Zhuangzi 179

VOLUMUL AL DOILEA. VOIREA

activum, factivum 316, 319
actualitate, potențialitate 207, 220, 221, 313–316, 319, 374
acțiune 207, 208, 221, 243–245, 253, 294, 300, 349, 350, 353, 354, 362, 363, 366–372, 374, 377, 381, 382
Adams, John 375, 376
Adenauer, Konrad 357
adevăr 201, 212–214, 218, 231, 234–236, 243, 246, 247, 259, 268, 270, 291–293, 295, 296, 298, 304, 305, 310, 322, 340, 344, 348, 349, 358–361, 364, 365, 368
adevăruri matematice 310
afirmare 270, 310, 311
Albertus Magnus 299
alegere liberă, liber-arbitru 247, 253, 270, 271, 293, 296, 298, 308, 321
Anaximandru 357–359, 361, 362
Anselm din Canterbury 290, 291, 303
apariții 203, 220, 223, 225, 226, 230, 240, 248, 251, 258, 261, 266, 274, 281, 336, 341, 344, 356, 358–360
Aquino, Toma d' 290–302, 304, 309, 324
argumentare 257–260, 262, 263, 269, 301, 302
Aristotel 200, 202, 204, 205–210, 221, 228, 242–247, 253, 259, 261, 265, 268, 270, 276, 277, 290, 291, 294, 295, 297, 300, 302, 303, 309, 312, 314, 316, 321, 368, 374, 393, 394
Auden, W.H. 274, 355
Augustin, sfântul 201, 202, 204, 210, 224, 227, 228, 252, 254–256, 262, 264, 266–305, 309, 315, 317–319, 330–332, 382, 383, 389
Augustus, împăratul 377, 378

Bacon, Francis 324
Bergson, Henri 199, 201, 204, 205, 221–223, 282, 352, 353, 386
Bettoni, Efrem 302
Bohr, Niels 365
Brown, Peter 268
Brunschvicq, Léon 232
Buber, Martin 368

Camus, Albert 262, 264
cauzalitate 199, 223, 271, 289, 312, 315, 335, 337, 340, 348, 374
Cicero 226, 250, 267, 285, 375, 406, 407, 413
cogito 201, 223, 248, 252, 322, 364
comunități 367, 368, 374
consimțământ 264–266, 296, 368, 369
conștiență (conștiință de sine) 200, 248, 259, 277, 348, 352
conștiință (conștiință morală; cuget) 248, 278, 353, 356, 362, 367
contemplare 299–301

contingență 206, 207, 218, 219, 221, 222, 243, 271, 309–315, 319, 363, 364, 366
corp/trup 261, 277, 279
creativitate 310, 339, 344, 347, 352, 353, 383
creație, *creatio ex nihilo* 220, 228, 229, 256, 274, 282, 285, 288, 310, 311, 313, 362, 370, 374, 375, 380
credință 199, 220, 222, 229, 250, 255, 273, 274, 284, 286, 290, 293, 303–305, 376
cunoaștere 260, 271, 280, 281, 284, 286, 292

Dante Alighieri 299
deliberare 216
Democrit 266
Descartes, René 201, 212, 217, 218, 223, 248, 308, 321–323, 330, 350, 355
desfătare, delectare 317
destin 348, 360, 361
determinism 223
devenire 209, 231, 232, 236–239, 314, 340, 341, 345, 359
diferență ontologică 343, 344, 358–360
Donne, John 323, 330
dorință 201, 206, 219, 242–247, 253, 262, 268, 270, 271, 276, 278, 283, 295, 296, 298, 299, 305, 306, 308, 311, 317–319, 326, 332, 334, 349
dreptate 249, 250
Dumnezeu-Creatorul 255, 256, 273, 289, 297, 310, 374, 375
Duns Scotus, John 202, 222, 227, 270, 282, 283, 293, 297, 299, 301–320, 333, 334, 363, 391

Eckhart, Meister 228, 229, 242, 250–252, 266, 273, 395
Einstein, Albert 364, 365
Engels, Friedrich 382
Epictet 256–265, 269, 317, 340
eterna reîntoarcere 209, 210, 212, 213, 334–338, 340, 345, 346
eternitate 204, 234, 235, 285, 286, 289, 334, 368, 376
etică 200, 201
Euripide 253
experimente mentale 216, 303, 309, 323, 331, 336, 337, 339, 341

fabricare 221, 316
fatalism 226, 285, 383
fericire 245, 246, 257, 258, 262, 267, 298–300, 306, 307, 318, 322, 329
Fichte, Johann Gottlieb 322
ființă 209, 211–213, 215, 218–220, 222, 231–236, 238, 239, 255, 264, 272, 273, 280, 285, 293–298, 300, 304–306, 310, 311, 313, 316, 317, 328, 334, 340, 341, 343–345, 348–350–352, 354–363, 369, 374, 383, 400, 408
filozofie 257, 258, 260, 267
finitudine 304

gândire 199, 205, 211, 225, 227, 281, 343, 344, 349, 350, 355, 357
eul gânditor 191, 195, 200, 203–205, 214, 216, 218, 219, 224–230, 232, 233, 236, 237, 240, 248, 253, 254, 258, 265, 314, 323, 327, 329, 336, 344, 348, 365
– și mulțumire 354, 355, 361–363
gânditori de profesie 200, 223, 224, 363, 366
Gilson, Etienne 207, 208, 290, 291, 295, 386
Goethe, Johann Wolfgang von 326, 353, 362, 363
Grigore IX, papa 290
grijă, *Sorge* 213, 227, 350–352

har 249, 253, 254, 270, 271, 274, 276, 278, 279, 286, 315, 332
Harrington, James 377
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 207, 212, 214, 216, 219, 224, 226, 229–239, 248, 289, 297, 314, 321, 322, 325–327, 348, 349, 356, 366, 382
Heidegger, Martin 202, 213, 214, 232, 233, 237, 238, 271, 306, 317, 323, 328, 329, 331, 332, 340, 342–363, 395
Heisenberg, Werner 364, 365
Henric de Gand 302

Heraclit 358, 359
Hobbes, Thomas 208, 214–217, 321
Homer 209, 336, 371

imaginație 261, 387
impresii 258, 259, 261, 265, 281
individualitate 288
intelect 201, 204, 216, 222, 224, 270, 271, 280–284, 290–301, 302, 304–308, 310, 311, 315, 317, 318, 364, 365, 405, 406, 411
intenție 337, 338, 340–342
interioritate, înăuntru 223, 230, 248, 250–252, 255, 257, 259, 261, 264, 266, 282–284, 309
Iov 255, 272
istorie 199, 200, 207–209, 210–212, 219, 226, 238, 239, 325–327, 344, 345, 360, 380, 381
Isus 228, 229, 249–252, 254, 267
iubire 276, 277, 283, 284, 298–301, 309, 311, 317, 318

început 202, 208–210, 220, 235, 237–239, 243, 245, 287–289, 330, 344, 357, 369, 370, 372–375, 377–379, 381–383
înclinații 209, 242, 252, 254, 295, 307, 308, 315
înstrăinare 230, 262, 265, 274, 292
întemeiere/fundare 370, 371, 374, 377–382
înviere 255, 304, 305

Jaspers, Karl 213, 357, 368, 388
Jefferson, Thomas 367, 375
judecată 310
Jünger, Ernst 357

Kafka, Franz 169
Kant, Immanuel 200–202, 211, 212, 214, 216, 218, 220, 221, 223, 228, 242, 247, 248, 289, 295, 301, 319–323, 325–328, 330, 335, 348, 363, 365, 372
Kierkegaard, Søren 297
Kojève, Alexandre 229, 236lăsare-de-a-fi, serenitate (*Gelassenheit*) 348, 357

lege 249–251, 269, 270
Leibniz, Gottfried 212, 226, 228, 229, 308, 321, 363
libertate 199, 201, 202, 208, 210–218, 221–224, 236, 240, 246, 247, 251, 252, 270, 273, 282, 284, 289, 290, 306–316, 319, 320, 348, 363, 364, 366–374, 376, 377, 381–383
- umană 219, 244, 245, 305, 306
- interioară 201, 262
libertate filozofică 366–368
libertate, politică 367–369
limbă 358
Luther, Martin 290

Machiavelli, Niccolò 377, 378
Mandelștam, Osip 274, 354
maniheism/erezia maniheistă 269, 276
Marx, Karl 226, 239, 325, 339, 381, 382
Mehta, J.L. 342
memorie 204, 205, 207, 221, 228, 237, 244, 280–284, 286, 287, 294, 370, 374, 378
metaforă 205, 254, 257, 284, 325, 335, 336
mijloace și scopuri 246, 247, 277, 294, 299–301, 308, 311, 315, 316
Mill, John Stuart 200, 216, 277, 278, 279, 284, 314
mirarea 212
mișcare 204, 208, 209, 211, 215, 219, 226, 230, 232, 233, 237–239, 242, 243, 276, 287–289, 300, 312, 313, 319, 341, 358
moarte 232–234, 251, 254, 257, 258, 262, 263, 273, 305, 317, 350, 351, 361, 362
Montesquieu, Charles, baron de 366–369
moralitate 278, 310, 380
Mumford, Lewis 336, 364

Napoleon Bonaparte 349
natalitate, nativitate 289, 290, 379, 383
natură 348, 358, 380, 381
necesitate 221–224, 292, 307, 310, 315, 319, 320, 363, 364
negăție 226, 231, 239, 257, 264, 317, 345, 347
nemurire 249, 250, 262, 263
Nietzsche, Friedrich 200, 202, 209, 212–214, 216, 217, 227, 239, 278, 296, 306,

315, 317, 322, 323, 328–342, 344–349, 352, 354, 357, 361, 382
nihilism 317, 330, 339, 361
non-contradicție, principiul ~ 201, 218, 244, 247
nou, noutate 223, 288, 377
nous 207, 243, 244, 246, 247, 259, 321
nunc stans 204, 205, 227, 233

obiecte ale gândirii 237, 240, 241, 309, 327, 374
Olivi, Petrus Johannis 303, 308, 309, 311
omnipotență 256, 264, 265, 310, 312, 340
opinie 208, 260, 262
Ovidiu 253

paralogisme metafizice 200, 240, 241, 328, 341, 349
Parmenide 203, 211, 239
Pascal, Blaise 322, 323, 325, 327, 330, 331
Pavel, apostolul 199, 202, 210, 224, 242, 248–257, 264–270, 272, 274, 284, 286, 290, 301, 315, 317, 319
percepție 281, 283
phrónesis 244–247
Pico della Mirandola 303
Pitagora 259
Planck, Max 365–368
Platon 200, 203, 208, 212, 216, 225, 227, 233, 242, 243, 248, 264, 286, 291, 299, 315, 326, 345, 349, 354, 370
plăcere, și durere 204, 300, 333, 334, 383
Plotin 234, 245
pluralitate 312, 368, 369
pofte, dorințe 253, 270, 295, 299, 305, 318
práxis 207
prietenie 279
prodíresis 202, 207, 245–247, 260, 270
progres 200, 211, 214, 219, 230, 233, 234, 237–239, 323–327, 330, 349, 366, 381, 415
proiecte, ale voinței 206, 234
Providență 211, 218, 223, 325, 348
putere 217, 243, 247, 248, 270, 335, 388, 346, 367–369
rațiune 201, 202, 205, 206, 211, 219, 225, 230, 237, 239, 240, 242–247, 253, 257, 258, 260, 261, 268, 270, 271, 283, 289, 293, 296, 303–30, 311, 321, 325–328, 348, 365, 367, 400, 401, 404, 406
răul 224, 248, 249, 253, 257, 265, 269, 273, 291, 295, 307
realitate 203, 204, 219, 221, 222, 224, 235, 239, 261–263, 264, 265, 297, 300, 310, 311, 317, 322, 341, 350, 370
reamintire 228, 233, 355
reflexivitate 252, 364, 382
renaștere 377, 378
reprezentare 205, 241
revoluție 372, 373
Rilke, Rainer Maria 274, 354
Robespierre 375, 376
Ryle, Gilbert 200, 201, 216, 226, 240

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 212, 322, 327, 328
Schiller, Ferdinand Canning Scott 211, 212
Schopenhauer, Arthur 212, 215, 217, 218, 296, 331, 332
Schrödinger, Erwin 365
Schulz, Walter 342
Seneca 266
sens 202, 207, 219, 230, 232, 237, 338, 340, 343
sine 203, 231, 248, 259, 265, 345, 346, 350–354, 356, 361, 363
sinucidere 244, 262, 264, 272, 274, 351
Smith, Adam 325, 348
Socrate 208, 247, 248, 257, 259, 315
Sofocle 232, 244
solipsism 304, 351, 356, 364
spațialitate 204, 205
spectator 258, 259, 325
Spinoza, Benedict de 215, 217, 307, 321, 363
spirit/minte 200, 203–205, 207, 225, 241, 254, 259, 287
spontaneitate 202, 206, 223, 247, 289, 321, 329, 344, 352, 366, 371–373, 377, 382
subiectivism 343, 344
substanță 206

suflet 200, 202, 208, 218, 225–228, 232–234, 242, 243, 258, 264, 271, 272, 275–277, 279, 282, 284, 304, 305, 335, 336, 341
supunere 244, 252, 265, 277, 332, 368

şiruri de gânduri 227, 301, 309, 327, 372
ştiinţă 322–325, 330, 335, 365

temporalitate 287, 288, 382, 383
Thomas, Lewis 366
tihnă, *otium* 381
timp 203–205, 229–234, 236, 256, 267, 287, 289, 341, 370
continuumul temporal 221, 238, 372–375, 378, 380, 382
~ ciclic 209, 210, 212, 237, 238, 288, 337, 341, 345, 381, 382
~ rectiliniu 209, 210, 212, 237, 337, 340, 381
timpurile ~ 205, 324
tonalitate 227
Tucidide 208
turnură, *Kehre* 214, 238, 342–346, 347, 350, 351, 356–359

Valéry, Paul 203, 350
velle, şi *nolle* 253, 271, 272, 282, 295, 315, 342
şi *posse* 228, 317
viaţă 249–251, 267, 268, 335, 339, 341, 345, 346
Vico, Giovanni Battista 326
viitor 207, 211, 213, 214, 219, 222, 225–227, 230–234, 236, 239, 285–289, 294, 317, 319, 324, 326, 327, 330, 331, 334, 337, 339–341, 344, 347, 352, 381
voinţă liberă 199, 200, 206, 208, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 222–224, 236, 247, 253, 260, 268–270, 277, 284–287, 289, 293, 295, 307, 308, 311, 312, 315, 316, 319, 332, 333, 334, 338, 339, 364
voinţă
contra-voinţa 253, 265, 272, 277, 282, 346–348
~ ca distrugătoare 361
istoria ~ 201
neputinţa ~, omnipotenţa ~ 251–257, 263, 265, 310, 359–360
ca *liberum arbitrium* 199, 200, 206, 208, 211, 217, 219, 222, 224, 247, 268, 269, 270, 277, 284, 285, 287, 289, 293, 296, 308, 321, 329, 366
ca organ mental pentru viitor 209, 211
nevoia de ~ 206
~-de-a-nu-voí 261, 263, 271, 282, 306, 315, 342, 356, 357
~ şi noul 209, 210
~ de putere 343, 344–347, 356, 357
ca *principium individuationis* 202, 231, 298, 351, 363
proiectele ~ 226, 227, 329, 330
ca izvor/resort al acţiunii 215, 242, 282, 315
~ unificatoare 282
~ de voinţă 347, 357
voire
~ şi poruncire 243, 244, 249, 275–277, 332, 333, 341, 343, 344, 346
eu volitiv 199, 200, 205, 206, 212, 214, 216, 220, 221, 227, 228, 229, 231, 234, 236, 237, 239, 241, 252, 264–266, 275–277, 306, 311, 313–316, 329, 336, 341, 344, 382
~ asimilată fiinţei 211
facultatea volitivă/voinţei 199, 202, 206, 211, 212, 214, 216, 231, 240, 275, 305, 315, 319, 320, 331, 363
~ şi refuzul/a nu voi 252, 282, 283, 289, 305, 306, 311, 346
~ şi acţiunea/efectuarea 270
pluralitatea voinţelor 237
voliţiune/act de voinţă 225–227, 240, 247, 248, 278, 283, 298, 306, 307, 311–313, 315, 363
volo me velle 223, 252, 364
vorbire 349, 351

Windelband, Wilhelm 309
Wittgenstein, Ludwig 216

Cuprins

Nota editoarei 7

VOLUMUL ÎNTÂI
GÂNDIREA

Introducere 11

I. Apariție 25
1. Natura fenomenală a lumii 25
2. (Adevărata) ființă și (simpla) apariție: teoria celor două lumi 29
3. Inversarea ierarhiei metafizice: valoarea suprafeței 31
4. Corp și suflet; suflet și spirit 35
5. Apariție și aparență 41
6. Eul gânditor și sinele: Kant 44
7. Realitatea și eul gânditor: îndoiala carteziană și *sensus communis* 49
8. Știința și simțul comun; distincția kantiană dintre intelect și rațiune; adevăr și sens 56

II. Activitățile mentale în lumea aparițiilor 68
9. Invizibilitate și retragere 68
10. Războiul intestin dintre gândire și simțul comun 78
11. A gândi și a face: spectatorul 88
12. Limbaj și metaforă 94
13. Metafora și inefabilul 104

III. Ce ne face să gândim? . . . 119
14. Ipotezele prefilozofice ale gândirii grecești . . . 119
15. Răspunsul lui Platon și ecourile lui . . . 130
16. Răspunsul roman . . . 139
17. Răspunsul lui Socrate . . . 153
18. Cei doi-în-unul . . . 165

IV. Unde suntem când gândim? . . . 178
19. „*Tantôt je pense et tantôt je suis*" (Valéry): nicăieri-ul . . . 178
20. Abisul dintre trecut și viitor: *nunc stans* . . . 183
21. Post-scriptum . . . 193

VOLUMUL AL DOILEA

VOIREA

Introducere . . . 199

I. Filozofii și Voința . . . 203
1. Timpul și activitățile mentale . . . 203
2. Voința în epoca modernă . . . 211
3. Principalele obiecții aduse Voinței în filozofia post-medievală . . . 214
4. Problema noului . . . 219
5. Ciocnirea dintre gândire și voire: tonalitatea activităților mentale . . . 224
6. Soluția lui Hegel: filozofia Istoriei . . . 229

II. *Quaestio mihi factus sum*: descoperirea omului lăuntric . . . 240
7. Facultatea alegerii: *proáiresis*, precursoarea Voinței . . . 240
8. Apostolul Pavel și neputința Voinței . . . 248
9. Epictet și omnipotența Voinței . . . 256
10. Augustin, cel dintâi filozof al Voinței . . . 266

III. Voința și Intelectul . . . 290
11. Toma d'Aquino și primatul Intelectului . . . 290
12. Duns Scotus și primatul Voinței . . . 301

IV. Concluzii . . . 321
13. Idealismul german și „curcubeul conceptelor" . . . 321

14. Repudierea nietzscheană a Voinței 329
15. Voința-de-a-nu-voí a lui Heidegger 342
16. Abisul libertății și *novus ordo seclorum* 363

Postfața editoarei 385

APENDICE

JUDECAREA

Extrase din Prelegerile despre filozofia politică a lui Kant 399

Note 417
Indice 459

„Activitatea gândirii e precum pânza Penelopei, care în fiecare dimineață destramă ce a țesut peste noapte. Căci nevoia de a gândi nu poate fi niciodată satisfăcută prin revelațiile pretins definitive ale «oamenilor înțelepți»; ea poate fi satisfăcută numai prin gândire, iar gândurile pe care le-am avut ieri vor satisface această nevoie astăzi doar în măsura în care vreau și sunt capabil să le gândesc din nou."

„Gândirea e în afara ordinii obișnuite deoarece căutarea sensului nu duce la un rezultat final care să supraviețuiască activității, să aibă rost după ce activitatea s-a încheiat. Cu alte cuvinte, plăcerea despre care vorbește Aristotel, deși manifestă eului gânditor, e prin definiție inefabilă. Singura metaforă la care ne putem gândi pentru viața spiritului este senzația de a fi viu. *Fără suflarea vieții, corpul omenesc e un cadavru; fără gândire, spiritul uman e mort.* [...] Gândirea însoțește viața și este ea însăși chintesența dematerializată a faptului de a fi viu; și, cum orice viață e un proces, chintesența ei nu poate fi decât procesul de gândire ca atare. O viață fără gândire e întru totul posibilă, dar în acest caz ea nu-și dezvăluie propria esență, fiind nu doar lipsită de sens, ci și anemică. Oamenii care nu gândesc sunt aidoma unor lunatici."

HANNAH ARENDT

În 1973, Hannah Arendt devenea prima femeie care conferenția la prestigioasele Gifford Lectures, o serie anuală de conferințe inițiată în 1888 ce urmărește „să promoveze și să răspândească studiul teologiei naturale în sensul cel mai larg al termenului", îmbinând știința, filozofia și spiritualitatea. Pregătindu-le pentru publicare, Hannah Arendt și-a extins ulterior prelegerile, însă nu a apucat să ducă lucrul la bun sfârșit – cartea despre „Viața spiritului" ar fi urmat să conțină trei volume: „Gândirea", „Voirea", „Judecarea", dar până la moartea sa bruscă în 1975 a reușit să le finalizeze doar pe primele două, publicate postum, în 1978, sub titlul *The Life of the Mind. The Groundbreaking Investigation on How We Think*. O vastă și pătrunzătoare investigație despre activitățile mentale fundamentale din viața contemplativă a omului, despre tot ce se petrece pe invizibilul „tărâm al gândirii" (cum îl numea Kant), *Viața spiritului* poate fi socotită încununarea finală și măreață a gândirii Hannei Arendt și totodată o moștenire bogată și provocatoare pentru gândirea generațiilor viitoare.

„Cartea cea mai fascinantă și mai stimulatoare scrisă de Hannah Arendt. Cititorul învață din ea molipsindu-se de perplexitățile pe care autoarea le-a trăit atât de adânc."

The New York Times Book Review

„O inteligență înflăcărată și deopotrivă umană care-și pune problema fundamentală a modului cum lucrează spiritul."

Newsweek

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • sociologie • politologie • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • eseu • antropologie • idei
psihologie • biografii • studii culturale • estetică

ISBN 978-973-50-6238-5
9 789735 062385